یادنامهٔ ادیب نیشابوری

زندگانی استاد

و

مجموعهٔ مقالات در مباحث علمی و ادبی

باهتمام

دکتر مهدی محقق

تهران

۱۳۶۵

موسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل

با همکاری

دانشگاه تهران

یادنامهٔ ادیب نیشابوری

زندگانی استاد و مجموعهٔ مقالات در مباحث علمی و ادبی

باهتمام

دکتر مهدی محقق

تهران

۱۳۶۵

سلسلهٔ دانش ایرانی

۳۳

زیر نظر

دکتر مهدی محقق

انتشارات

مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل شعبهٔ تهران

با همکاری

دانشگاه تهران

صندوق پستی ۱۳۳-۱۴۵-۱۳ ، تهران

تعداد ۲۰۰۰ نسخه از چاپ اول کتاب یادنامهٔ ادیب نیشابوری
در چاپخانهٔ دانشگاه تهران چاپ شد

قیمت ۱۱۵۰ ریال

مرکز فروش :

۱) کتابفروشی طهوری ، خیابان انقلاب مقابل دانشگاه تهران
۲) فروشگاه انجمن اسلامی حکمت و فلسفهٔ ایران ، اول خیابان فرانسه

سلسلهٔ دانش ایرانی

انتشارات مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل شعبهٔ تهران

باهمکاری دانشگاه تهران

زیرنظر: مهدی محقق

۱ - شرح غررالفرائد معروف به‌شرح منظومهٔ حکمت سبزواری، قسمت امور عامه وجوهر وعرض بامقدمهٔ فارسی وانگلیسی وفرهنگ اصطلاحات فلسفی، به‌اهتمام پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق. (چاپ شده ۱۳۴۸. چاپ دوم ۱۳۶۰)

۲ - تعلیقهٔ میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومهٔ حکمت سبزواری: به اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقق و مقدمهٔ انگلیسی پروفسور ایزوتسو (جلد اول، چاپ شده ۱۳۵۲)

۳ - تعلیقهٔ میرزا مهدی آشتیانی برشرح منظومهٔ حکمت سبزواری، مقدمهٔ فارسی وفهرست تفصیلی مطالب و تعلیقات: به اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکترمهدی محقق (جلد دوم، آماده‌چاپ)

۴ - مجموعهٔ سخنرانیها ومقاله‌ها درفلسفه وعرفان اسلامی (بزبانهای فارسی عربی وفرانسه وانگلیسی)، به‌اهتمام دکترمهدی‌محقق‌ودکتر هرمان لندلت (چاپ‌شده ۱۳۵۰)

۵ - کاشف‌الاسرار نورالدین‌اسفراینی‌بانضمام پاسخ به‌چندپرسش‌ورساله درروش سلوك وخلوت نشینی، با ترجمه ومقدمه به زبان فرانسه، به‌اهتمام دکترهرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۸)

۶ - مرموزات اسدی در مزمورات داودی، نجم‌الدین رازی، به اهتمام دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی ومقدمهٔ انگلیسی دکترهرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۲)

۷ ـ قبسات میرداماد بانضمام شرح حال تفصیلی و خلاصهٔ افکار آن حکیم به‌اهتمام دکتر مهدی محقق و دکترموسوی بهبهانی و ابراهیم دیباجی و پروفسور ایزوتسو بامقدمهٔ انگلیسی (جلد اول، متن، چاپ شده ۱۳۵۶)

۸ ـ مجموعهٔ رسائل ومقالات دربارهٔ منطق ومباحث الفاظ (بزبانهای فارسی و عربی وفرانسه وانگلیسی) به‌اهتمام پروفسور ایزوتسو ودکتر مهدی محقق (چاپ‌شده ۱۳۵۳)

۹ ـ مجموعهٔ مقالات به‌زبانهای فارسی وعربی وانگلیسی وفرانسه وآلمانی به‌انتخار پروفسور هانری کربن، زیرنظر دکتر سید حسین نصر (چاپ شده ۱۳۵۶)

۱۰ ـ ترجمهٔ انگلیسی شرح غررالفرائد معروف به شرح منظومهٔ حکمت، قسمت امورعامه وجوهروعرض، به‌وسیلهٔ پروفسور ایزوتسو ودکترمهدی محقق بامقدمه‌ای در شرح احوال وآثارآن حکیم (چاپ شده در نیویورك ۱۳۵۶ چاپ دوم تهران ۱۳۶۲)

۱۱ ـ طرح کلی متافیزیک اسلامی براساس تعلیقهٔ میرزا مهدی‌آشتیانی بر شرح منظومهٔ حکمت به زبان انگلیسی، تألیف پروفسور ایزوتسو (آمادهٔ چاپ)

۱۲ ـ قبسات میرداماد (جلد دوم)، مقدمهٔ فارسی وانگلیسی وفهرست تفصیلی مطالب و تعلیقات و اختلاف نسخ، به اهتمام پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق وابراهیم دیباجی ودکتر موسوی بهبهانی (آماده چاپ)

۱۳ ـ افلاطون فی الاسلام، مشتمل بر رساله‌هائی از فارابی و دیگران و تحقیق در بارهٔ آنها، به‌اهتمام دکتر عبدالرحمن‌بدوی (چاپ شده ۱۳۵۳)

۱٤ ـ فیلسوف ری محمد بن زکریای رازی، تألیف دکتر مهدی محقق به‌پیوست سه مقدمه بزبان فارسی و دومقاله بزبان انگلیسی (چاپ شده ۱۳۵۲)

۱۵ ـ جام جهان‌نمای، ترجمهٔ فارسی کتاب التحصیل بهمنیار بن مرزبان، به‌اهتمام عبدالله نورانی و محمد تقی دانش پژوه (چاپ شده ۱۳۶۲)

۱٦ ـ جاویدان خرد ابن مسکویه، ترجمهٔ تقی‌الدین محمد شوشتری، باهتمام دکتر بهروز ثروتیان با مقدمه بزبان فرانسه از پروفسور محمد ارکون وترجمهٔ آن از دکتر رضا داوری (چاپ شده ۱۳۵۵)

۱۷ ـ بیست مقاله در مباحث علمی وفلسفی وکلامی وفرق اسلامی . از دکتر مهدی محقق . با مقدمهٔ انگلیسی از پروفسور ژوزف فان اس وترجمهٔ آن از استاد احمد آرام (چاپ شده ۱۳۵۵ ؛ چاپ دوم ۱۳۶۳)

۱۸ ـ انوار جلیه ، عبدالله زنوزی ، به اهتمام سید جلال الدین آشتیانی ، بامقدمهٔ انگلیسی از دکتر سید حسین نصر (چاپ شده ۱۳۵٤) .

۱۹ ـ الدرّة الفاخرة . عبدالرحمن جامی ، به پیوست حواشی مؤلّف و شرح عبد الغفور لاری وحکمت عمادیه ، به اهتمام دکتر نیکولاهیر و دکتر موسوی بهبهانی وترجمهٔ مقدمهٔ انگلیسی آن از استاد احمد آرام (۱۳۵۸) .

۲۰ ـ دیوان اشعار ورسائل اسیری لاهیجی شارح گلشن راز . به اهتمام دکتر برات زنجانی با مقدمهٔ انگلیسی آن ازنوش آفرین انصاری (محقق) (چاپ ۱۳۵۷) .

۲۱ ـ دیوان ناصر خسرو (جلد اول ، متن بانضمام نسخه بدلها) به اهتمام استاد مجتبی مینوی ودکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۷) .

۲۲ ـ شرح فصوص الحکمه منسوب به ابونصر فارابی . ازمحمد تقی استرآبادی ، به اهتمام محمد تقی دانش پژوه . با دو مقاله بزبان فرانسه از خلیل جروسلیمان پینس وترجمهٔ آن دو مقاله از دکتر ابوالقاسم پورحسینی (چاپ شده ۱۳۵۷) .

۲۳ ـ رباب نامه : سلطان ولد پسر مولانا جلال الدین رومی ، به اهتمام دکتر علی سلطانی گرد فرامرزی با مقدمهٔ انگلیسی (چاپ شده ۱۳۵۹) .

۲٤ ـ تلخیص المحصّل . خواجه نصیر الدین طوسی بانضمام رسائل وفوائد کلامی از آن حکیم ، به اهتمام عبدالله نورانی (چاپ شده ۱۳۵۹) .

۲۵ ـ نصوص الخصوص فی ترجمة الفصوص (شرح فصوص الحکم محیی‌الدین ـ ابن عربی) ، رکن الدین شیرازی . به اهتمام دکتر رجبعلی مظلومی به پیوست مقاله‌ای از استاد جلال الدین همائی (چاپ شده ۱۳۵۹) .

۲٦ ـ شرح بیست وپنج مقدمهٔ ابن میمون ازابوعبدالله محمد بن ابی‌بکرتبریزی : به اهتمام دکترمهدی محقق وترجمهٔ فارسی از دکترسید جعفرسجّادی وترجمهٔ انگلیسی بیست وپنج مقدمه از س . پینس (چاپ شده ۱۳٦۰) .

۲۷ ـ الشّامل فی اصول الدین ، امام الحرمین جوینی ، به اهتمام پروفسور ریچارد فرانک و ترجمهٔ مقدمهٔ آن از دکتر سیّد جلال‌الدّین مجتبوی (چاپ شده ۱۳۶۰)

۲۸ ـ الامدعلی‌الابد ، ابوالحسن عامری نیشابوری ، به اهتمام پروفسور اورت روسن وترجمهٔ مقدمهٔ آن ازدکتر سیّد جلال‌الدّین مجتبوی (چاپ‌شده دربیروت ۱۳۵۷)

۲۹ ـ بنیاد حکمت سبزواری ، پروفسور ایزوتسو ، تحلیلی تازه ونو ازفلسفهٔ حاج ملاهادی سبزواری ، ترجمهٔ دکتر سیّد جلال‌الدّین مجتبوی (چاپ شده ۱۳۵۹)

۳۰ ـ معالم‌الدین و ملاذ المجتهدین معروف به معالم الاصول ، شیخ حسن بن‌شیخ زین‌الدین شهید ثانی ، با مقدمه فارسی وترجمهٔ چهل حدیث درفضیلت علم وتکریم علما ، باهتمام دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۶۲ ، چاپ دوم ۱۳٦٤)

۳۱ ـ زادالمسافرین ناصرخسرو (متن فارسی براساس نسخه‌ای کهن) ، باهتمام پروفسور ویکنز (آماده چاپ)

۳۲ ـ زادالمسافرین ناصرخسرو (ترجمهٔ انگلیسی بامقدّمه) ، از پروفسور ویکنز (آماده چاپ)

۳۳ ـ یاد نامهٔ ادیب نیشابوری ، مشتمل برزندگانی استاد ومجموعهٔ مقالات در مباحث علمی وادبی ، باهتمام دکترمهدی محقق (چاپ شده ۱۳٦۵) .

۳٤ ـ شرح الالهیات من کتاب الشّفاء ، ملاّ مهدی نراقی ، به اهتمام دکتر مهدی محقق (چاپ شد ۱۳٦۵) .

۳۵ ـ اندیشه‌های کلامی شیخ مفید ، مارتن مکدرموت ، ترجمه از انگلیسی به فارسی به وسیلهٔ استاد احمدآرام (چاپ شده ۱۳٦۳)

۳٦ ـ المبدأ و المعاد ، شیخ الرئیس ابوعلی ابن‌سینا ، به‌اهتمام استاد عبدالله نورانی (چاپ شده ۱۳٦۳)

۳۷ ـ شرح غررالفرائد (چاپ دوم شمارهٔ ۱)

۳۸ ـ الباب الحادی عشر للعلامة الحلّی ، مع شرحیه : النافع یوم الحشر فی‌شرح باب الحادی عشر ، مقدادبن عبدالله‌السّیوری ، مفتاح الباب ، ابوالفتح‌بن مخدوم‌الحسینی ، العربشاهی ، باهتمام دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳٦۵) .

۳۹ ـ فلسفهٔ علم کلام ، ه . ا . ولفسن ، ترجمهٔ احمد آرام (زیر چاپ)

فهرست مطالب

غلطنامه

ص	سطر	نادرست	درست
۳	۵	زود بی	زود و بی
۳	۷	می‌پیوندند.	می‌پیوندد.
۳	۹	کلامَهُمْ	کلامُهُمْ
۷	۱٤	کسانی را	کسانی را که
۱۳	۱۳	بُرضیٰ	تُرضیٰ
۱۳	آخر	واو	باواو
۱٤	۷	الجَشْمانِ	الجُشْمانِ
۱۷	۱۲	می‌گذاشت	می‌گذاشتند
۱۹	آخر	ابیا	ابیات
۲۰	۱۰	الاِثمَ	الاِثمَ
۲۱	۱۱	مِثْلَ	مِثْلَ
۲۱	۱۵	اَلْمَعارفِ	المَعارفِ
۲۲	٦	بَحَرُ	بَحْرُ
۲۲	۷	الأَلَمِ	الأَلِیمِ
۲۲	۱۰	الذّکر	الذِّکْر
۲۲	۲۱	الآثارِ	الآثارِ
۲۲	آخر	ففم	فقم
۲۳	۲	مُعضَلَةٍ	مُعضِلَةٍ

ص	سطر	نادرست	درست
۲۳	۷	العِظَم	الغِطَم
۲۳	۲۱	عظم	غطم
۲۷	۱۵	خراتخان	خیرات خان
۵۱	۱۵	بس	بس عجب
۳۲۰	۱	فیه ص ۸: ویده	فیه: ویده
۳۲۰	۲۰	تحاوِرُ	تحاوُرَ

متاسّفانه اغلاط دیگر هم در کتاب وجود دارد که خوانندگان محترم خود می‌توانند آنها را اصلاح کنند.

بسم الله الرحمن الرحیم

پیشگفتار

در سال ۱۳۲۳ هجری شمسی که استاد نخستین من در صرف و نحو عربی مرحوم سیّد هادی ورامینی در زادگاه خود اورازان طالقان بدرود حیات گفت من یتیم وار بدنبال کسی می‌گشتم که جای آن پدر روحانی را پر کند، مدتی نزد مرحوم میرزا محمدعلی ادیب تهرانی باخواندن شرح قطرالندی تلمّذ کردم ولی آن زمان مصادف با کهولت سن آن مرد شریف بود، تا بالاخره در مدرسهٔ سپهسالار قدیم استادی را یافتم و کتاب البهجة المرضیة معروف به سیوطی و حاشیهٔ ملا عبدالله بر تهذیب المنطق تفتازانی و بخشی از مغنی اللبیب ابن هشام و تحریر القواعد المنطقیة فی شرح الرسالة الشمسیة را نزد او خواندم و سپس به خواندن مطول سعدالدین تفتازانی پرداختم.

در طیّ این یکی دو سال من علاقه‌مند به ادب عرب و متون عربی شده و بسیاری از مطالب و نکات ادبی را خود از کتب آموخته بودم که استاد در جریان آنها قرار نداشت مثلاً او ابوتمّام را بدون تشدید میم و ابونواس را بکسر نون تلفّظ می‌کرد و الحماسی که منسوب به کتاب الحماسة ابوتمّام است نام شخص معرفی می‌نمود و در قراءت بسیاری از اشعار عرب نیز دچار اشتباه در لفظ و معنی می‌شد از این روی من بتدریج از او مایوس شدم و ناچار در صدد یافتن استادی دیگر برآمدم و مقارن همین اوقات بود که من معالم الدین را در همان مدرسه نزد آقای حاج شیخ محمدرضا ترابی خانرودی که اکنون از ائمهٔ جماعت تهران است و اللئالی المنتظمة یعنی شرح منظومه منطق را نزد آقای حاج شیخ حسین وحیدی خراسانی که اکنون از مدرّسان حوزهٔ علمیهٔ قم است می‌خواندم. آن دو در آن زمان از فضلای مشهد بودند که اولی برای معالجه و دومی برای وعظ و تذکیر بطور موقت به تهران

آمده بودند. آنان چون طلب وشوق درمن دیدند مرا از وجود استادی توانا و متبحّر در خراسان بنام ادیب آگاه ساختند و من مدّتی از صادر و وارد استخبار احوال او را می‌کردم تاآنکه به چندتن ازشاگردان اوازجمله‌شیخ‌عبدالجواد حکیمی (= دکترفلاتوری استاد دانشگاه کلن آلمان) و شیخ محمد جعفر جعفری (=دکتر جعفری لنگرودی استاد فعلی دانشکده حقوق) برخوردم که همه‌آنها سرشار ازوجد وشعف وغروربداشتن چنان استادی بودند، تعریف و توصیف آنان من تشنه را بیش از پیش ملتهب می‌کرد تاآنکه در تابستان سال ۱۳۲۵ که به مشهد مقدّس رضوی مشرّف شدم به من گفتند استاد در تابستان تدریس نمی‌کند ولی هرروزصبح درسکوی مدخل مدرسهٔ خیرات خان می‌نشیند و اصحاب و شاگردان گرد او جمع می‌شوند و از سخنان وافادات او بهره‌مند می‌گردند.

روزی بعزم دیدار آن مرحوم وارد مدرسه شدم به محض ورود صدای بلند او بگوشم خورد و سپس برای نخستین بار چهره جذّاب او را دیدم. من که نوجوانی هفده ساله بودم جرأت سؤال وبحث درحضور جمعی از طلّاب را نداشتم ناچار بکنجی نشستم وبا تمام وجود به سخنان اوگوش فرا دادم زمان به تندی می‌گذشت هنوزمن درآن جذبهٔ روحانی بودم که صدای اذان ظهربلند شد واستاد بالحن خاص مخصوص بخودگفت: «که باید برویم!!» و درحالی که چشمان من در دهلیز مدرسه او را دنبال می‌کرد بسوی چپ گرائید و ناپدید شد.

من مصمّم بودم که در مشهد بمانم ودرس را شروع کنم ولی مرحوم پدرم معتقد بودکه هنوز زود است که بتوانم درعین درس خواندن به ادارهٔ زندگی انفرادی خود بپردازم ولذا مرا به سال بعد امیدوار ساخت. این یک سال برمن بسیار طولانی‌گذشت وبالاخره تابستان ۱۳۲۶ فرا رسید وهمراه با پدر به مشهد آمدم ومرحوم شیخ علی‌اکبر نوقانی اطاق درمدرسه نوّاب برایم معیّن کرد ودرآن سال‌مرحوم ادیب دودرس مطوّل می‌داد یکی باب معانی از هفت تا نه صبح و دیگری باب بیان از دو تا چهار بعد از ظهر ومن در هر دوشرکت می‌کردم و دیری نپائیدکه او شیفتگی وعلاقه مرا دریافت وتوجّه و محبّت او برمن افزون‌گشت و در میان سی و چهل نفر طالبان آن درس من به عنایت

و توجّه او مشخّص و ممتاز گردیدم چنانکه اجازه فرمود روزهای تعطیل نیز به حضور برسم و آثار مختلف او از جمله دیوان اشعار و رسالهٔ بدیع و قافیه او را استنساخ کنم و مشکلات ادبی خود را براو عرضه دارم و چون ذوق نگارش را هم درمن کشف کرد برخلاف شیوه حوزه که طلّاب تکلیف کتبی براستاد عرضه نمی‌کنند برای من اشعاری را از ناصرخسرو و سنائی که مورد علاقه او بود معیّن می‌کرد و من مقاله‌ای می‌نوشتم و آن مرحوم اصلاح می‌کرد و برای نخستین بار بود که با تعیین تکلیف کتبی او با این دو بیت ناصرخسرو آشنا گشتم و بمرور زمان متوغّل در آثار آن حکیم گردیدم :

بسنده است با زهد عمّار و بوذر
کند مدح محمود مر عنصری را؟

من آنم که درپای خوکان نریزم
مر این قیمتی درّ لفظ دری را

من همه تقریرات وافادات وافاضات او را در هر دودرس یادداشت می‌کردم که هنوز از دیدن آنها لذّت می‌برم. مدت یک سال تحصیلی روزی چهارساعت متوالی نزد او درس خواندم وشب و روز همان درس را تلقین وتکرار کردم و آن یکسال ازبهترین سنین عمر من محسوب می‌شود و باید بگویم که ارزش آنچه که او از نجابت و انسانیّت و مناعت طبع و بزرگواری ومحبّت به من آموخت بمراتب بیش از مطالب معانی وبیان و بدیع در کتاب مطول بود. و اثری که او با علم و عمل خود در مدّت یکسال در وجود من گذاشت در تمام دورهٔ سی‌هشت ساله تعلیم وتعلّم درداخل وخارج ازمن جدا نگشت اووجودش مملوازعشق به علم ومحبّت به عالم وتشویق متعلّم وعلاقه به تعلیم‌بود، خداوند بارانهای رحمت و مغفرت را براو بریزاناد و او را در فردوسهای بهشت ساکن‌گرداناد.

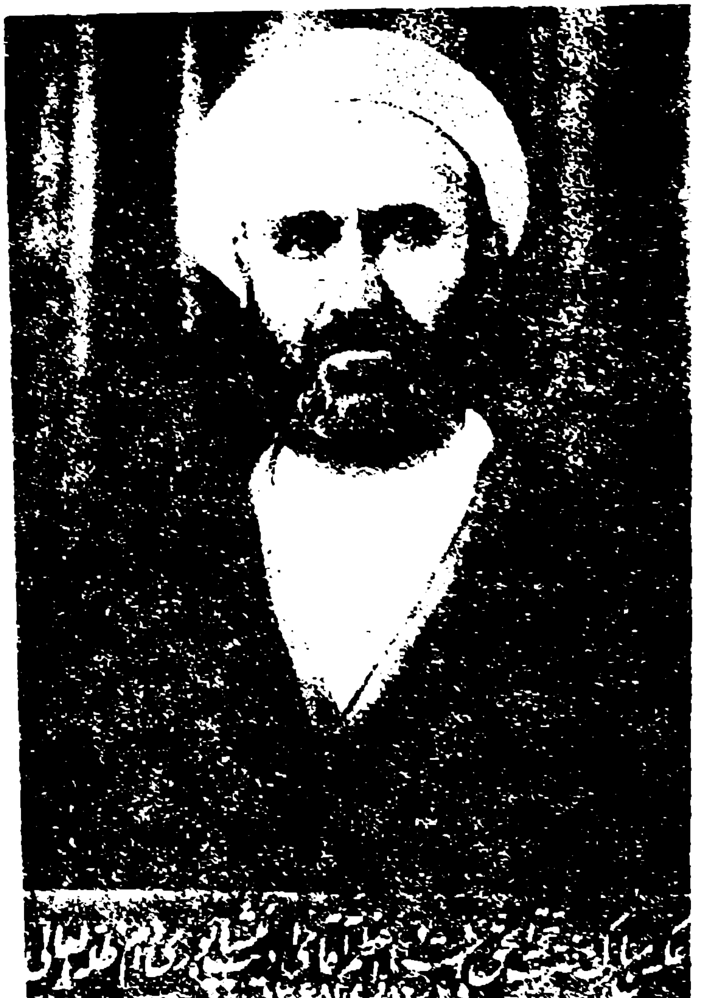
اینک من به عنوان یکی از کوچکترین شاگردان او می‌خواهم عشری از معشار محبتی راکه درحقّ من رواداشت جبران کنم و بدین وسیله به دانشجویان توصیه نمایم که قدر مربیّان و معلّمان و استادان خود را بدانند وبا تمام وجود بسوی‌آنان روی آورند،

اهانت و تحقیر و بهانه جوئی نسبت بآنان جز دلسردی آنان ومحروم شدن دانشجویان از علم چیزی را در برندارد واگر می‌خواهند سعادتی ببرند باید ارادتی بیاورند. در هرحال نیت خیر ما با کمک ومساعدت عدّه‌ای ازشاگردان او و همچنین دوستداران علم وادب جامهٔ عمل پوشید و این مجلّد چنانکه ملاحظه می‌شود فراهم گشت. از همه سرورانی که در بوجود آمدن این مجلّد مساعدت فرمودند سپاسگزار است و از خداوند می‌خواهد که او را توفیق دهد تا چنین مجموعه‌ای را برای دواستاد بزرگوار دیگرکه هرکدام سهمی در بفعلیّت رساندن استعداد علمی او پیش از ورود به دانشگاه داشتند یعنی مرحوم شیخ محمد علی مدرّس تبریزی استاد فقه او و مرحوم شیخ محمد تقی آملی استاد فلسفهٔ او فراهم آورد، باشدکه در این شیوهٔ مرضیه و سنّت حسنه یعنی تکریم و تعظیم استادان و معلّمان که در زمانهٔ ماروبه ضعف نهاده پیشگام گردد. بحول الله و قوّته تعالی *.

سی‌ام آذر ماه ۱۳٦٤

مهدی محقق

* از اولیای سازمان چاپ و انتشارات دانشگاه تهران خاصه آقایان علی ظاهری وآقای محمد حسن کاظم‌پورکه نظارت برچاپ این کتاب را داشته وآقای رضا طاهری گرجی که حروف چینی آن را انجام داده‌است صمیمانه سپاسگزار است. م. م.



نمونه‌ای از شعر ادیب

دربارهٔ خود و استادش و ستایش شهر نیشابور

ملک دانش زیب وزیور یافته دردیر پیر   از بیان دو ادیب نکته پرداز خبیر

هردواندرعصر خوددر گفته‌سنجی بی‌همال   هر دو اندر صفحهٔ گیتی بدانش بی نظیر

هر دو عالم را منوّر ساختند از نور علم   هر دو بهر مردمان بودند چون مهر منیر

هردو مهد ملّت و دین را بجهد آراستند   هر دو خیل خفته را بیدار کردند و هژیر

هردوبی‌منّت‌بسر بردنددرخدمت‌درست   هر دو آوردند نیکو نکته‌های دلپذیر

هر دو پروردند ابناء وطن را بنده وار   هردو بگرفتند رزق خویش ازحیّ قدیر

هردوگفتند آنچه گفتند ازره شرع مبین   هر دو دیو نفس را کشتند روز داروگیر

قد به پیش خلق بهر جیفه ننمودند خم   چهره بهرسیم و زرهرگزنکردندی زریر

از در انصاف اگر آرند مردم گفتگوی   حلقه در گوشند نزد هر دوتن، برنا و پیر

****

حبّذا ای آب نیشابور ، ای خمر طهور   مرحبا ای خاك نیشابور، ای رشک عبیر

پیش کاخت‌باد کاخ شهر ها همواره پست   نزد نامت باد نام مرزها یکسر حقیر

باد پیوسته هوایت غیرت خلد برین   تا که پیدا گردد از تو نامدارانی شهیر

پادشاهان بزرگ و پهلوانان سترک   مهتران نامبردار و امیران کبیر

عارفت بادا همیشه چون فریدالدین بنام   مفتیت چون بوالمعالی عالم گردون سریر

نه بتابستان هوایت هست بی اندازه گرم   نه زمستانت فرو ریزد ز گردون زمهریر

صاحبت همچون نظام الملک کز عرش بلند		دم بدم آید ندا از بهر او «نعم الوزیر»
یابد از کان تو زیور تاج و تخت خسروی		زاید از خاک تو دانش در خم چرخ اثیر
ای همه ایران زنان سفرهٔ تو کامیاب		ای بسودای نمکدان تو کیهانی اسیر
جمله خوبیها که اندر هفت اقلیم است جمع		در تو تنها گشته پیدا، از کبیر و از صغیر
هم بیابانت بود خوشتر ز دشت قندهار		هم شبستانت بود زیباتر از کاخ سدیر
گر بهشتت نام بگذارند کی باشد شگفت		با چنین خاک عبیر و با چنان آب ابیر
فرّخا بر آنکه دارد برفضایت برگ و بار		خرمّا بر آنکه باشد از هوایت بهره گیر
زین همایون شهر کاندر توده آوردی پدید		شاد بادا روحت ای فرزند پاک اردشیر
ای ادیبا گر چه می‌دانی سخن باشد فراخ		لیک گفته گر بود کوتاه‌تر، باشد جدیر

ادیب نیشابوری معروف به «ادیب ثانی»

(۱۳۱۵ ه.ق-۱۳۹۶ ه.ق)

از

محمد رضا حکیمی

من اکنون که می‌خواهم این مقاله را بنویسم. به چگونگی روحی عجیبی دچارم: مقاله‌ای در شرح حال استادی از دست رفته. و مربیّی در گذشته. به یاد می‌آورم روزگاری را که استادان و مربیان همه بودند. سایهٔ آنان بر سرِ ما گسترده بود، و ما به وجود آنان دلگرم بودیم. و از محضرِ آنان بهره‌مند. و اکنون همه روی در نقاب خاک برده‌اند:

حُکْمُ المَنِيَّةِ فِي البَرِيَّةِ جارِ
ما هٰذِهِ الدُّنْيا بِدارِ قَرارِ
بَيْنا يُرَى الإنسانُ فيها مُخْبِراً
حتّى يُرىٰ خَبَراً مِنَ الأخْبارِ
طُبِعَتْ عَلَى كَدَرٍ وَ أنْتَ تُريدُها
صَفْواً مِنَ الأقذارِ وَ الأكْدارِ
وَ مُكَلِّفُ الأيّامِ ضِدَّ طِباعِها
مُتَطَلِّبٌ فِي الماءِ جَذْوَةَ نارِ

فَالْعَیْشُ نَوْمٌ وَالْمَنِیَّةُ یَقْظَةٌ
وَالْمَرْءُ بَیْنَهُمَا خَیالٌ سارِ
فَاقْضُوا مَآرِبَکُم عِجالاً إنَّمَا
أَعْمارُکُم سَفَرٌ مِنَ الأَسْفارِ

آری ، آن عندلیبان خوش الحانِ گلستان فرهنگ و معرفت. که فضای مدرس دانائی را سرشار از شور و خروش داشتند ، سر در گریبانِ خاموشی بردند ؟ ! آن ادیبان نکته سنجِ معانی از این سرای سپنج رخت بربستند. وآن یاران اندوهگسار روحانی از این دار ناپایدار روی برتافتند:

از مُلکِ ادب حکم گزاران همه رفتند
شو بار سفر بند. که یاران همه رفتند
آن گَردِ شتابنده که در دامنِ صحراست
گوید چه نشینی که سواران همه رفتند
افسوس ، که افسانه سرایان همه خُفتند
اندوه ، که اندوهگساران همه رفتند

آن مدّرسان فیض گستر به خاموشی گراییدند . و آن مدّرسهای شور آهنگ روی به خلوت نهادند. آن درسها متروك افتاد. و آن بحثها مهجور گردید . آن محافل که از دانش وبصیرت آکنده بود، وبا آوای گرم مدرّسان، آباد ودل زنده، خاموش گشت. و آن فروغ فضیلت و فرهنگ که در آن روشنستانها می‌تابید، به تیرگی گرایید. شیرازهٔ آن درسها از هم بگسیخت و حلقهٔ آن بحثها و فحصها از هم بگسست . کجا رفتند آن استادانِ مهربان! و چه شدند آن علم آموزان و تربیت گران !

استاد شیخ محمدتقی ادیب نیشابوری، درگذشتهٔ ۱۳۹۶
حجّت الإسلام. حاج میرزا احمد مدرس یزدی ، درگذشتهٔ ۱۳۹۱
حجّت الإسلام، حاج شیخ هاشم مدرس قزوینی. درگذشتهٔ ۱۳۸۰

عالِم قرآنی بزرگ ، حاج شیخ مجتبی قزوینی ، در گذشتهٔ ۱۳۸٦
آیت الله العظمی . حاج سید محمد هادی میلانی، درگذشتهٔ ۱۳۹۵
و . . .

و چه زود بی امان. آن ایام و آن روزها گذشت ؟ و چه زود بی امان . این ایام و این روزها نیز می‌گذرد؟گذشتِ روزان وشبان ، ما را به جرگهٔ آنان می‌برد. وحرکت گرم سیرِ ماه و خورشید. ما را به جمع آنان می‌پیوندند .

یُبْلیانِ کُلَّ جَدیدٍ، ویُقَرِّبانِ کُلَّ بَعیدٍ !

وَ یا هذا سَتَرْ حَلَّ عَنْ قَریبٍ إلی قَومٍ کَلامُهُمُ السُّکُوتُ

ما نیز به محلهٔ خاموشان رخت می‌کشیم ، و به جمع از یاد فراموشان که هرگز یاد آنان فراموش مباد می‌پیوندیم. وای کاش پیش از آنکه مرگ چشمان ما را بگشاید ، خود چشمی بگشاییم ، و زودتر از آنکه بیداریِ مرگ فرارسد، خود بیدار شویم، و از ردهٔ «اَلنّاسُ نیامٌ ، فَإذا ماتُوا انْتَبَهُوا» در آییم و به پهنهٔ مینویِ «مُوتُوا قَبْلَ أنْ تَمُوتُوا» راه یابیم . . .

***

ما باید حقّ آن استادان و حقداران را نیکو بشناسیم . و آن حق را ، اگر چه به صورتی ناقابل ، بگزاریم . اگر غرض از علم ، دانایی و آموختن است ، دانستنِ شرح حال عالمانِ زاهد ، و چگونگیِ کار مدرّسانِ پاکباخته و خدمتگزار و تربیت‌گر نیز می‌تواند به آدمی علم آموزد ، و راه نُماید. و دانایی بخشد. گفته‌اند: «تاریخِ علم نیز علم است» ، وباید گفت : «تاریخِ مردان علم نیز علم است» .

ادیب نیشابوری

حوزه‌های علوم اسلامی ، همواره در پرورش عالمان راستین ، مراجع بزرگ ، مصلحان درگیرجهانی ، انقلابیون آگاه ، محقّقان نام‌آور ، مؤلّفان موفق ، استادان پرمایه ، مدرّسان والامقام ومربیان توانا و لایق ، توفیقهای فراوان و مشهور داشته است ، چنانکه

اکنون نیز چنین است. یکی از این نمونه مدرّسان و مربّیان، مرحوم شیخ محمدتقی ادیب نیشابوری است.

۱- ادیب نیشابوریِ اول و ادیب نیشابوریِ دوم.

در تاریخ این قرن فرهنگ اسلامیِ ایران، در ناحیهٔ خراسان، دو تن از عالمان ومدرّسان، با عنوانِ «ادیب نیشابوری» شهرت یافته‌اند:

میرزا عبدالجواد ادیب نیشابوری - م: ۱۳۴۴ ه.ق

شیخ محمدتقی ادیب نیشابوری - م: ۱۳۹۶ ه.ق

اغلب. به‌هنگامی که «ادیب نیشابوری» می‌گویند، مرحوم میرزا عبدالجواد ادیب‌نیشابوری مراد است، و چون «ادیب ثانی» گویند، مرحوم استاد شیخ محمد تقی ادیب نیشابوری. البته پس از فوت ادیب اول، و بویژه در این ۳۰- ۴۰ سال اخیر، در حوزهٔ علمیّهٔ مشهد، و دیگر نقاطِ خراسان، ادیب نیشابوری، عنوان مرحوم استاد بود، و ایشان به همین‌عنوان. بدون قیدِ «ثانی» شناخته بودند. اکنون خوب است در کتب و تواریخ. با قید کردن کلمهٔ «اول» و «ثانی» (یا دوم)، این دو استاد مدرّس خراسان را از یکدیگر جدا سازند.

من در این مقاله، می‌خواهم شرح حالی کوتاه بنگارم، از استادِ خود، شیخ محمدتقی ادیب نیشابوری، (ادیب ثانی)[1]:

۲- از عشق آباد نیشابور.

نام استاد چنانکه گفته شد: محمد تقی بود، معروف به: «ادیب نیشابوری»، و پدرش «میرزا اسدالله»، از مردم خیرآباد نیشابور. و مادر، «فاطمه». نیاکان

۱- شرح حال ادیب نیشابوری اول، در مقالات و رسالات چندی آمده است، ازجملهٔ: مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، سال یازدهم، شمارهٔ دوم (شمارهٔ مسلسل: ۴۲)، تابستان ۱۳۵۴، که به «یادگار پنجاهمین سال درگذشت ادیب نیشابوری» انتشار یافته است.

ادیب درافغانستان زندگی می‌کردند؛ واز سران ایل اسکندری بودند[1]. لیکن جدّ بزرگ وی به ایران آمد؛ و ریاست را کنار نهاده ساده زیستن را انتخاب کرد.

ادیب، در سال ۱۳۱۵ هجری قمری، در دهی، خیرآباد نام. از قرای بلوك عشق‌آباد. در جنوب نیشابور، به دنیا آمد. پدر وی، درزیگر (خیّاط) بود؛ از دانش نیز بهره‌ای داشت. و به آموزش ابتدایی اطفال می‌پرداخت.

ادیب، تا اوان ۱۸ سالگی، در نزد پدر؛ با خواندن و نوشتن آشنا گشت. اسب سواری و طریقهٔ به کار بردن اسلحهٔ زمان را نیز آموخت. و کار خیّاطی را نیز فرا گرفت؛ به‌گونه‌ای که در بقیّهٔ سالهای حیات، تعمیرات لباسهایش را خود انجام می‌داد.

۳ـ در آستان قدس.

در سنین یاد شده. پدر که او را مستعد فراگیری علم دید. روانهٔ مشهد کرد. ادیب. به مشهد مشرّف گشت و در آن سامان مقدّس بماند. و نزد استادی به درس خواندن نشست. روزگاری اندك گذشت و در استاد آن مایهٔ علمی که باید ندید. این بود که دلسرد گشت. وکتاب رابست. ودرس خواندن را هِشت. وراهی نیشابورشد.

٤ـ سختگیری سرنوشت ساز پدر.

پدر که اورا دید، آشفته حال گشت. و رها کردن کار را روا نداشت. و از اینکه فرزند او ترك طلب علم کرده‌است دل افسرده شد. گلایه نامه‌ای برای حاج‌شیخ محمّد کدکنی. دائی ادیب. نوشت و این بار. فرزند را با نامه راهی مشهد کرد.

مرحوم پدرم... مرا ملاقات کرد. فقط ده روز اجازه داد که در آنجا (نیشابور) بمانم. دراین ده روز مقصودم را به ایشان فهمانیدم که استادم به درد نمی‌خورد. درسش برایم فایده نداشت، دلتنگ شدم. کاغذی

۱ـ مرحوم استاد، نسب خویش را، درپایان رسالهٔ «بدیعیه» (آرایش سخن)، چنین ذکر فرموده است: «محمد تقی، مشهور به ادیب نیشابوری، ابن اسدالله، ابن یوسف علی بگ، ابن غلیچخان هروی اسکندری».

عتاب آمیز برای دائی من، که از جملهٔ علما شمرده می‌شد، نوشتند. آن کاغذ را که آوردم، مرحوم حاجی دائی، آماده شد که برایم درس بفرماید. در حدود سه سال، با جدّ و جهدِ کامل، روزی دو مرتبه برای تدریس، یک مرتبه هم برای اینکه اشتباهات (اشکالات درسی) مرا بفرمایند...[۱]

بدینسان ادیب، دروسی را گذراند، و آمادهٔ مراحلِ بعدی گردید. و در اواخر سال ۱۳۳۳ هجری قمری، به محضر درس استاد متبحّر و نامدارِ آن روزگار، در ادبیات و بلاغتِ اسلامی، در حوزهٔ خراسان، راه یافت.

۵- رابطهٔ استاد با شاگرد در حوزه‌های اسلامی.

دراواخرسال۱۳۳۳ قمری رفتم به درس مرحوم میرزا عبدالجواد ادیب نیشابوری. در نزدیک ایشان نشستم. از من پرسیدند که ازکجا هستی؟ گفتم: از نیشابور. پس از اینکه محلّم را معرفی کردم فرمودند: مورد نظر من خواهی بود، واز شما توجّه کامل خواهم کرد، به شرط اینکه استعداد داشته باشی. فردا بیا به اطاقم. من فردا صبح زود رفتم خدمت ایشان. یک عدّه سؤالاتی که استعدادم را به دست بیاورند فرمودند، کاملاً ازعُهده برآمدم. بسیار خوشحال شدند فرمودند: بعد ازاین در حوزهٔ درس، یا رو به روی من بنشین، یا در پهلوی من. من همان طرز رفتار می‌کردم. و بسیار با ایشان، طرف عصر، به باغ نادری می‌رفتیم و استفاده می‌نمودم. و پیش از ظهر هم، خیلی از اوقات به باغ ملّی می‌رفتیم و گردش می‌کردیم، بعد جائی می‌نشستیم، باز از ایشان استفاده

۱- مجله دانشکدهٔ ادبیات مشهد، شمارهٔ یاد شده، ص ۱۰۷، گفتار استاد شیخ محمد تقی ادیب نیشابوری (ادیب ثانی)، در بارهٔ استاد خود، میرزا عبدالجواد ادیب نیشابوری.

می‌کردم . فرمایشات ایشان را مرتّب می‌نوشتم . و اشعاری را هم که می‌فرمودند می‌نوشتم و حفظ می‌کردم . تااینکه خودم در همان زمان حیات ایشان ، صاحب حوزه و جماعتی شدم . درس می‌گفتم . در هر درسی شاگردهایی داشتم که بسیاری از آنها هنوز درحیات هستند . و با مردمان اراذل و اوباش و یا کسانی که درست طلبه نبودند . هیچ نمی‌نشستم . فقط مصاحبتم با اشخاص محصّل و با فضل بود . در همان زمان که خود حوزه و جماعتی داشتم ، باز هر وقت مجالی می‌شد می‌رفتم خدمت ایشان . و ازفرمایشات ایشان بسیار استفاده می‌کردم ، وزیاد در مورد من لطف و محبّت داشتند . . .[1]

و بدینگونه شاگردی صدیق و جدّی ، و طلبه‌ای کوشا و محصّلی با استعداد و طالب . مراحلی را با موفقیّت طی کرد ، و خود به‌جرگهٔ مدرّسان و حوزه داران پانهاد .

۶ـ در محضر بزرگان .

ازاستادان ومربّیان این استاد کسانی را می‌شناسیم . ونام آنان به ما رسیده است . اینانند :

۱ـ شیخ محمد کدکنی ، درگذشتهٔ ۱۳۵۷ ﻫ.ق

۲ـ میرزا عبدالجواد ادیب نیشابوری ، درگذشتهٔ ۱۳۴۴ ﻫ.ق

۳ـ آقا بزرگ حکیم شهیدی[2] . درگذشتهٔ ۱۳۵۵ ﻫ.ق

۴ـ شیخ حسن برسی ، درگذشتهٔ ۱۳۴۰ ﻫ.ق

۵ـ شیخ اسدالله یزدی . درگذشتهٔ ۱۳۵۰ ﻫ.ق

۶ـ میرزا محمدباقر مدرّس رضوی ، درگذشتهٔ ۱۳۴۳ ﻫ.ق

و بدینگونه ، استاد در نزد نامبردگان و چه بسا برخی دیگر از مدرّسان و عالمان مدارج علم و معرفت را پیمود .

۱ـ مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات مشهد ، شمارهٔ یاد شده ، ص ۱۰۸

۲ـ آقا میرزا عسکری حسینی رضوی ، مشهور به آقا بزرگ شهیدی .

۷ـ علوم و معلومات .

رشته‌هائی که استاد در آنها تبحّر، یا از آنها آگاهی داشت؛ بدین شرح است: ادبیات عرب، ادبیات فارسی. منطق، فلسفه، ریاضیات، اصول، فقه، رجال، حدیث و تفسیر. گفته‌اند که استاد، در نجوم و غرائب نیز دست داشت. و همچنین از علم طب قدیم بهرمند بود و آن را رعایت می‌کرد، به طوری که تا ۸۰ سالگی از سلامتِ مزاج برخوردار بود؛ وکمتر کسی به یاد دارد که وی به پزشک مراجعه کرده باشد .

دو تن از استادان وی، حکیم شهیدی وعارف یزدی، در دامنهٔ شرقیِ کوهسنگی مشهد به‌خاك سپرده‌شده‌اند. وفا وعاطفهٔ استاد چنان‌بود که گفته‌اند: تا هنگامی که ادیب پای رفتن داشت، گاهگاهی، به سرِ تربتِ آنان به‌کوهسنگی. می‌رفت .

۸ـ درسها و مدرسها .

استاد چندین متن را، بصورتی کم‌مانند. تدریس می کردند، ازجمله: شرح سیوطی. مغنی، شرح مطوّل، شرح نظام، حاشیهٔ ملاعبدالله. معالم. مقامات حریری. گوهرنامه (عروض و قافیه)[1] .

استاد، از سن ۲۵ سالگی صاحب حوزهٔ تدریس گشت، و تا سه روز به فوتش همواره درس گفت. بدینگونه حدود شصت سال تدریس کرد و شاگرد پرورد. درطول این مدت طولانی، استاد در این محلها درس می‌فرمود :

مدرسهٔ خیرالخان،

مدرسهٔ سلیمانخان،

مدرسهٔ میرزا جعفر.

مسجد ترکها (بازار)،

مسجد جامع گوهرشاد.

۱ـ این کتاب تألیف خود استاد بود، و آن را املا و تدریس می‌فرمود .

آرامگاه شیخ بهائی (صحن نو)[1]؛
وخانهٔ خود (در محلهٔ عیدگاه مشهد).

و سرانجام، این مدرّس والامقام ادبیات و بلاغت اسلامی، به روز ۲۰ ذیحجه ۱۳۹۶ (۲۱ آذر ۱۳۵۵)، در سن ۸۱ سالگی، بدرود زندگی گفت[2] و در زاویهٔ جنوب غربی صحن عتیق[3]، به خاك سپرده گشت رحمة‌الله علیه رحمةً واسعةً.

۹. زهد و فنای در علم.

استاد شیخ محمدتقی ادیب نیشابوری، زندگی زاهدانه داشت. او با پارسایی می‌گذرانید. ودرآمدی وامکاناتی دراختیار نداشت. برادرم، شیخ علی حکیمی که خود از شاگردان ایشان است در نامه‌ای، دربارهٔ استاد، چنین نوشته است:

زندگی ایشان، از نظر ظاهری، همراه با محرومیتّها بود. و قدر ایشان بدرستی شناخته نبود. گویا از نظر وضع مادّی، در مضیقه بودند... دارای روحیات کم نظیری بودند: قناعت، مناعت‌طبع واستغناءازخلق. ودراوایل امررهاکردن موقعیتهاوپُستهای پول‌خیز، وعمررا دربست، با اخلاص تمام، در خدمت دین گذاشتن. و چقدر فراوان بودند افرادی که ازپرتو وجود ایشان به یک مایه و شالودهٔ علمیِ اصیل رسیدند. و این خود زمینه‌ای برای رشدهای سریعِ بعدی آنان...

باری، استاد، حق‌التدریسِ ناچیزی از طلاب درسِ خود می‌گرفت. و همین وسیلهٔ عمدهٔ امرار معاش اوبود. اخذ این حق‌التدریس فایدهٔ دیگری نیز داشت. و آن این بودکه محصّل ازغیرمحصّل جدا می‌گشت. وهرکس علاقه‌ای جدّی به‌درس خواندن و تحصیلِ علم داشت، به حوزهٔ درسِ ایشان راه می‌یافت.

۱ـ اکنون «صحن آزادی» نامیده می‌شود.

۲ـ گفته‌اند: «با نام مبارك یا علی، دیده از جهان فروبست. و آخرین کلمه‌ای که بر زبان آورد، این نام مبارك بود».

۳ـ اکنون «صحن انقلاب» نامیده می‌شود.

استاد، درچندین سال اخیر، یعنی تا قبل از تابستان ۱۳۴۱ ش. سالها در مدرسهٔ خیرانخان، در حجرهٔ بزرگ بالای در ورودی مدرسه، تدریس می‌کردند. در سال ۱۳۴۱ (۱۳۸۲ ه.ق)، سیّد جلال‌الدین طهرانی، استاندار و نایب التولیهٔ آستان قدس در آن هنگام از ایشان خواهش کرد تا عنوان «مدرّس آستان قدس» را قبول کنند. طهرانی خود ازمردان دانش‌وعلوم بود، واز همشاگردان‌ادیب، درحوزه ادیب‌نیشابوری اول؛ ازاین‌رو، از مراتب فضل ومقام علمیِ همدرس روزگاران تحصیل خویش آگاهی داشت. استاد این امر را پذیرفتند. از آنجا مقرر شد تا ماهانه ۴۰۰ تومان به ایشان از از اوقافِ حق‌التدریس آستان قدس پرداخت شود. استاد از آن به بعد دیگر ازطلاب و محصّلین چیزی نمی‌ستاندند.

از تاریخ یاد شده، آرامگاه آیینه‌کاری، و بسیار زیبا و وسیع و با رَوْحِ شیخ بهاءالدین‌عاملی، مَدْرسِ استادگشت. استاد، درسهای‌خودرادرآنجا می‌فرمودند، وطلاب به آن محل مقدّس حاضر می‌گشتند. و این کیفیت ۷ سال ادامه یافت، تا در زمستان سال ۱۳۴۸ (۱۳۹۰ ه.ق) دریکی‌ازروزهای زمستان یادشده، هنگامی‌که استاد به محل‌درس می‌رفت، بر اثر یخبندان، در خیابان بر زمین خورد؛ وپای وی بشکست. ازآن پس وی ملتی در بیمارستان بستری شد. و دیگر تا هنگام درگذشت بصورتی بستری بود. و با همان حال، درس گفتن و آموختن را از دست نهشت، و تا سه روز به مرگ خویش در خانه درس گفت.

۱۰ـ آثار.

الف ـ شاگردان

روشن است که استادی چنان متبحّر، باتدریسی چنان پرجاذبه، و پشتکاری فوق‌العاده که یاد خواهد شد و مدّت زمانی طولانی. آنهم در حوزهٔ گرم و پر شور خراسان؛ موفّق به پرورش شاگردانی بسیار خواهد شد. و چنین هم بود. بجز طلاب مشهد، و طلاب دیگر شهرهای خراسان، از دیگر نقاط نیز طالب علمان بسیاری. برای

درك حضور ادیب و درس ادیب ؛ به حوزهٔ مشهد می‌آمدند. و همواره مَدْرَسِ او باوجود قیود و شروطی که داشت از گرم‌ترین و پرجمعیت‌ترین مَدْرَسها بود.

اینجا بود که استاد شیخ محمدتقی ادیب نیشابوری. به تربیت وتعلیمِ گروها گروه. از نسلهای مختلف و طبقات متعدد طلاب علوم اسلامی در طول زمانی ۶۰ سال توفیق یافت. و این شاگردان نیز. درطول این زمانها. به‌علم ومعرفتِ اسلامی. وشؤون فرهنگی و آموزشیِ کشور. در سطوح مختلف. خدمتهای بسیار کرده‌اند؛ و می‌کنند.

درمیان‌شاگردان استاد، عالمان بسیاری یافت می‌شوند. وهمچنین مدرّسان زبده. وواعظان؛ ودبیران. ونویسندگان. ومحقّقان؛ ومؤلفان. واستادان دانشگاه... وبدینسان آثار وجودیِ این مرد علم و ادب. از این ناحیهٔ بسیار وسیع و بابرکت بوده است.

ب ـ تالیفات

از استاد، تألیفات چندی نیز برجای مانده است. شماری ازاین‌آثار. منظومه‌هایی است که در آنها مطالب منظور گنجانیده شده است. شماری نظم و نثر ممزوج است. مانند رسالهٔ «گوهرنامه» درعلم عروض. ورسالهٔ قافیه. و رسالهٔ بدیعیه. اینک فهرستی از آثار ایشان:

۱ـ گوهر تابنده

۲ـ آئین‌نامه

۳ـ ستایش‌نامه

٤ـ طریقت‌نامه

۵ـ حدیث جان و جانان

٦ـ رسالهٔ یعقوبیه

۷ـ مجمع راز

۸ـ فیروزی جاوید

۹ـ آسایش‌نامه

۱۰- تاریخ ادبیات عرب

۱۱- تاریخ ادبیات ایران

۱۲- تابش جان و بینش روان

۱۳- البدایة والنهایة

۱۴- گوهرنامه، به ضمیمهٔ «رسالهٔ قافیه» [1]

۱۵- آرایش سخن (رسالهٔ بدیعیه).

در آثار استاد، مطالب حکمی واخلاقی فراوان آمده است. همچنین گفتار بسیاری دربارهٔ معارف دین و مبانی اعتقادات حقّه، و ستایشهای مخلصانهٔ گوناگون، نسبت به مقام ولایت کبری، پیامبر اکرم و خاندان او. خود در آیین نامه می‌فرماید:

چو من در راه آیین ره سپارم / بسی در کیش و آیین نامه دارم
ستایش نامه‌ام دُرّی ثمین است / که دروی مدح سالاران دین است

ج- شعر

از استاد، بجز منظومه‌هایی که به آنها اشاره شد، اشعار دیگری باقی است: قصیده، غزل، مسمّط، رباعی، که مجموعهٔ آنها دیوان ایشان را تشکیل می‌دهد. از رباعیات استاد است:

عشقی، عشقی، اگر بقا می‌جویی / دردی، دردی، اگر خدا می‌جویی
رنجی، رنجی، اگر به یاد گنجی / مرگی، مرگی، اگر لقا می‌جویی

از استاد، به زبان عربی نیز اشعاری برجاست، از جمله قصیده‌ای میمیّه، در مدح حضرت ولی‌عصر، حجّت بن الحسن المهدی عجّل الله تعالی فرجه‌الشّریف بدین مطلع:

إشراقُ شَمْسِ الضُّحی بادٍ عَلَی الأُمَمِ
فَما لإِنْکارِ أعمَی العَینِ مِنْ قِیَمِ

۱- این کتاب، باجموعه‌ای پراکنده ازاشعاراستاد، دریک مجلد، به نام «گوهر دانش» به چاپ رسیده است.

وقصیده‌ای لامیه، درشناخت‌ابنای‌روزگار. وتخلّص به‌مدح‌پاکان وپاکیزگان، یعنی محمد و آل محمد (ص). اینک ابیاتی از این قصیده:

إذا تَتَبَّعتَ ، جُلَّ النّاسِ اَنْذالٌ
جیدُالنُّفوسِ عَنِ الإفْضالِ عطّالٌ
بَنُوالزَّمانِ کَثیرٌ مِنْهُمُ سَقَطٌ
فِی الطَّبْعِ نَملٌ وَفِی الإیذاءِ أغْوالٌ
مَغْلُولَةٌ یَدُهُم ، بالشُّحِّ قد جُبِلُوا
ما قیلَ مِن کَرَمِ الأسْلافِ إضلالٌ
قالُوا لِمَصلَحةٍ مَحْصُولَةٍ لَهُمُ
مَعن بنُ زائِدةٍ فِی الدَّهرِ مِفْضالٌ

* * *

مَنِ الَّذی کانَ لا یَعصِی الإِلهَ و مَنْ
یَومَ القِیامَةِ یَرضی مِنْهُ أعْمالٌ
ما کانَ یَظْهرُ عِندی مَن اَقولُ لَهُ
هذا حَمیدٌ سِوی مَنْ فیهِ إشکالٌ
إلاّ النُّفوسُ النّقیّاتُ المُطَهَّرةُ الـ
ـآباء . احمَدُ و السِّبْطانُ وَ الآلُ
لا سِیَّما المُرتَضی المَولُودُ فی حَرَمٍ
لَهُ مِنَ البَدءِ تَعظیمٌ و إجلالٌ
وَ هؤلآءِ بِسَجایاهُم عَلی کَرَمٍ
وَ ماءُ خِلقَتِهِم جودٌ و إفْضالٌ

۱۱ - کلمات آخر ابیات ، و او اشباع خوانده می‌شود : انذالو ، عطّالو و...

فَظِلُّ كَفِّهِمُ وَبِلٌ . وَ غَيضُهُمُ
بَحرٌ . وَ بَذلُهُمُ رَوضٌ وَ سَلسالٌ

جَماعَةٌ عِشقُهُم زَينٌ . و بُغضُهُمُ
شَينٌ ، و رَفضُهُمُ هَمٌّ و بَلبالٌ

أهوىٰ لأجلِهِمِ مَنْ يَقتَدي بِهِمِ
ما دُمتُ حَيّاً و فِي الجُثمانِ أوصالٌ

درنوشتن این زیستنامه. ازجمله. ازنوشتهٔ آقای احمد ادیب‌نیشابوری فرزند استاد استفاده کرده و بدان استناد جستم . قسمت دیگری ایشان مرقوم داشته‌اند که نقل آن بی مناسبت نیست .

. . . قانع و کم توقع. و سرافراز. بدون تسلیم شدن در برابر راهزنانِ عقاید. آزاد زیست. و نامش را به نانش نفروخت. وبا درنظرگرفتنِ بُعدِ زمانی که‌اوزندگی می‌کرد. می‌توان گفت. ازشیعیان علوی بود. . . چه بسیار از اوخواستار تدریس وقبول کرسی استادی. در دانشگاههای مختلف ایران. مصر. عراق. پاکستان و هند شدند ؛ و او نپذیرفت. و گمنام زیستن. در آستان مقدّسِ حضرت رضا علیه‌السلام را ترجیح داد. از صفات برجسته‌اش حِلم بود و شکیبائی. و عدمِ بستگی وعلاقه به آنچه که دنیائی است. و متانت و مناعت طبع و قناعت. تا آنجا که در چهل سالگی ازدواج کرد. . .

۱۱- خاطرات

این بنده پس از حدود سه سال که از تحصیلاتم. در حوزهٔ علمیه مشهد گذشت. به خدمت ادیب رفتم . و حدود سه سال از محضر این استاد استفاده کردم . در سه سال نخست. نزدطلاب ومدرسانی چند. متونی را خوانده‌بودم : شرح سیوطی. مغنی (باب اوّل تا چهارم) . حاشیهٔ ملاعبدالله ، شرح شمسیه . توحید صدوق ، و . . . وکتابهای جنبی

متعدّدی دیده بودم. و خواندن شرح مطوّل را شروع کرده بودم. و خود صرف و نحو و منطق تدریس می‌کردم . . .

در چنین احوالی لازم دانستم که به محضر ادیب بروم. در آن ایام، مرحوم ادیب، در مدرسهٔ خیرات‌خان تدریس می‌فرمودند. به خدمت ایشان رفتم، و در مدتی که به درس استاد می‌رفتم این کتابها را نزد ایشان خواندم، و در سرِ درس یادداشتهای بسیار برمی‌داشتم: شرح‌سیوطی، شرح‌نظام (قسمتی از آن)، مغنی (باب اول تاچهارم)، حاشیهٔ ملاعبدالله، شرح مطوّل (معانی بیان و بدیع)، و عروض و قافیه .

حضور در حوزهٔ ادیب، آفاق دیگری را در برابر چشمان من گشود، و از نحو و صرف و ادبیات مفهوم دیگری به من داد. و هم از تدریس و استاد .

ادیب . از استادان متبحر ادبیات و بلاغت اسلامی بود . و صاحب حافظه‌ای نیرومند . درس او سرشار بود از مناسبت‌گوییها، اشعار، و لطایف ذوقی . و اینهمه در روح طالب علمِ جوان اثری بسزا داشت .

ادیب . مانند استاد خویش ادیب نیشابوریِ اوّل با لفظ قلم سخن می‌گفت[1]، و همراه درس، روح ادبی و شوق به کوشایی را به صورتی ویژه در طلبه می‌دمید. مقررات درس او انضباط خاصی را ایجاب می‌کرد . وی هیچگاه اشکال درس امروز را امروز پاسخ نمی‌داد . می‌فرمود: امشب خوب مطالعه کنید، حواشی را نگاه کنید، از یکدیگر بپرسید، اگر حل نشد فردا از من سئوال کنید. تعطیلات درس ادیب بسیار کم بود. خود او همیشه سروقت، بلکه مقداری پیش از وقت، به محل درس حاضر می‌شد. در سرمای زمستان و رخوت بهار، و گرمای تابستان، و چگونگیهای احوال پاییز، همه و همه . در مدرس خویش حاضر بود . آوای تدریسش بلند، بسبکی دلپذیر درس می‌گفت و اندک

۱- «تکلم ایشان با لفظ قلم بود، هیچ کلمه‌ای را کم و کسر نمی‌داشتند. من هم این روش را از ایشان اخذ کرده‌ام . هر کلمه‌ای را چنانکه باید نوشته شود ادا می‌کردند». مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات مشهد ، شمارهٔ یاد شده.

تکیه به صوت . هنگامی که به علم بیان مطوّل می‌رسید مسائل را با شور و شوقی عجیب تقریر می‌کرد . و از هیجان روحی و کثرت ذکر اشعار و شواهد . و توضیح دقایق امثله و شواهد آن علم . غوغایی به‌پا می‌نمود . هنوز صدای او که این بیت را . در باب تشبیه : با لحن خاص خویش می‌خواند درگوشم هست :

وَكَأَنَّ مُحْمَرَّ الشَّقِيقِ إِذاتَصَوَّبَ اَو تَصَعَّدْ
أَعْلامُ ياقوتٍ نُشِرْنَ عَلَى رِماحٍ مِنْ زَبَرْجَدْ

ادیب مردی زاهد و حکیم مسلک بود . به امور دنیا . مقامات . شخصیتها چندان توجهی نمی‌کرد . معاشرتی نداشت وسراغ این و آن نمی‌رفت . عمرش وفکرش وآلامش و نشاطش . همه و همه . وقف درس و دانش بود . در خلال درس ادب . به ذکر مطالب اخلاقی وحکمت عملی نیزمی‌پرداخت . وبه اصطلاح . همراه «ادبِ درس» . «ادبِ نفس» نیز می‌آموخت .

این چگونگیها که یاد شد یعنی : انضباط ویژه . تشویق روحیهٔ طلبه . عدم غیبت استاد . قلّت تعطیلات . اعتماد و اعتقاد به آموختن . قناعت و مناعت طبع استاد . ایمان عجیب استاد به کار خود . اهمیت دادنِ بسزا به کار تحصیل علم و فراگیری ، تسلط به مطلب . خوبیِ شیوهٔ تدریس . ایجاد شوروحرکت اصولی درطالبان علم ، گسترده‌ساختن افق اطلاعات طلبه از راه نام بردن کتابها و . . . ذکر آداب و اخلاق . اینها همه ازعوامل مؤثری بود که درس ادیب را درسی سازنده و پرورشگر می‌کرد .

اینکه گفتم تعطیلات کم . ادیب بسیاری از روزهایی که حوزه به مناسبتی تعطیل می‌شد . درس را تعطیل نمی‌کرد . مدتی از تابستان را نیز درس می‌گفت . در این فصل . درسهای عصر را از بعد از ظهر نسبةً زود شروع می‌کرد ، در همان هوای گرم می‌آمد و عرق ریزان درس می‌گفت و زحمت می‌کشید . تا طلبه‌ای پرورش یابد . و صفحه‌ای خوانده شود . یکی دیگر از آثار اینچنین درس و حوزه‌ای پیشرفت آن بود . و همین امر به‌صورتی عجیب باعث تشویق وتشجیع طلبه می‌شد . زیرا می‌دید که وقتش تلف نمی‌شود ،

و درسش پیش می‌رود ، از فصلی به فصل دیگر ، و از کتابی به کتابی دیگر می‌رسد . این کیفیّت باعث بود تا طلبه نیز سستی نکند ، وجدّی و کوشا باشد . غیبت نمی‌کرد . طلبه هم همچنین بود. من خود در دورهٔ تحصیل نزد ایشان ، فقط یک روز تعطیل کردم : روز اربعین، یعنی آن روز هم کتابها و دفترهایم را برداشتم ، تا نزدیک مدرسه هم آمدم ، بعضی از رفقا را دیدم ، گفتند : امروز تعطیل است . و چون روز اربعین بود ، فکر کردم لابد راست می‌گویند ، برگشتم. فردا معلوم شد درس تعطیل نبوده است وچون در درس حاضر شدم فرمودند : از شما توقع نمی‌رفت! (تقریباً به‌این عبارت) . واقعه را شرح دادم که برخی از طلاب به من اطمینان دادند که تعطیل است و آنان باعث شدند. فرمودند : بله ، باید همینطور باشد .

من روزی سه تا پنج درس نزد ایشان داشتم ، از صبح شنبه تا غروب چهارشنبه ، در خدمتشان بودم . گاه ، درس تعطیلی می‌گذاشت . از جمله ، درس عروض و قافیه‌ای شروع کردند ، پنجشنبه‌ها و جمعه‌ها ، برای این درس ، بین ساعت ۹ تا $\frac{1}{2}$۹ صبح پنجشنبه و جمعه می‌رفتیم ، تا ۲ بعد از ظهر و گاه $\frac{1}{2}$۲ و بیشتر . درس ، در تمام این مدت یکسره ادامه داشت ، بدون کمترین نگرانی ، و بدون صرف ناهار . اینچنین بود آن درسها و آن روزها .

متن درس ، کتاب «گوهرنامه» بود ، تألیف خودِ استاد ، و خطی بود . ایشان از روی نسخه قراءت می‌کردند ، و ما می‌نوشتیم . و توضیحات دیگری که می‌فرمودند نیز یادداشت می‌کردیم . من اکنون ، نسخه‌ای ، از این کتاب را به خط خود دارم . عده‌ای از طلاب درسهای ایشان را یادداشت می‌کردند ، برخی بیشتر و برخی کمتر . من یادداشتها و دفترهای بسیاری از درسهای مختلف ایشان تهیه کرده بودم . من و برادرم ، شیخ محمد حکیمی ، و برادرِ دیگرم ، شیخ علی حکیمی ، در محضر آن استاد مربی و خوب ، درس خوانده‌ایم .

همین شرح حال اشاره وار ، و اشاره به چگونگی احوال آن استاد کافی است که مسائل بسیاری را به ما بیاموزد . شرح زندگانی عالمان و مدرسان اسلامی خواندنی است

و قابل تأمّل ، بویژه برای خود طلاب و مدرّسان . و از آن لازمتر . برای استادان دانشگاهها و دانشجویان دانشگاهها . در مجلّهٔ دانشکدهٔ ادبیات مشهد ، شماره‌ای که از آن یاد کردم ، که به یادگار پنجاهمین سال درگذشت ادیب نیشابوری اول . انتشار یافته است . آقای دکتر غلامحسین یوسفی ، مطالبی در مقدمه مرقوم داشته‌اند . که نقل چند سطر آن مناسب است و مطابق است با حال این شرح حال نیز :

امروز در برخورد با امور دانشگاهی و اصول تعلیم و تربیت، شیوهٔ کسانی مانند ادیب نیشابوری، لااقل، از دو نظرگاه مهم می‌تواند پرتوی بر راه ما بیفکند : یکی علاقه و همّتی خستگی ناپذیر که وی در کسب معرفت و دانش داشت، شوق و اعتقادی که برتر و والاتر از هرگونه رغبتی است که حاصل تمتّع از مزایای قانونی و مادی گواهینامه‌ها و ابلاغهای کارگزینی باشد . دیگر شرف و حیثیّتی که برای پایگاه دانش و تعلیم و استادی قائل بود. . . بنا براین، توجّه به آن سنّتهای اصیل که کسانی چون ادیب را درخانوادهٔ زارع متوسّطی، درگوشهٔ نیشابور و مشهد می‌پرورد، شاید اهمیّتش کمتر از اقتباس نظامهای جدید آموزشی از دیگران نباشد . اگر در مدارس ما همان شور و شوق که درادیب وطالب علمان محضر او بود ادامه یابد، بی گمان محیط فرهنگیمان ازروحی پرتوان ونیروی به‌استواری ایمان برخوردار خواهد شد. . .

۱۲ـ قصیدهٔ استادیه .

پس ازاینکه درسهایم نزد مرحوم ادیب پایان یافت، به فکرافتادم تاسپاسگزاری معروض حضور استاد بدارم . آن روزها ، اندکی قدرناشناسی نیز . از سوی برخی . نسبت به استاد اتفاق افتاده بود . و استاد را اندکی افسرده خاطر ساخته بود . جبران این افسردگی را نیز می‌خواستم کرد . این شد که من . بعنوان طلبهٔ حوزهٔ ادب و درس

ادیب. مانند کسی که پایان نامه می‌گذراند. قصیده‌ای. در ثنا و ستایش استاد و مقام علمی و تربیتی او سرودم. و نسخهٔ آن سروده را. شب نوروز (نوروز ۱۳۲۳ ش.). به وسیلهٔ برادرم. محمد حکیمی. به منزل استاد فرستادم. و صبح فردا که به دیدار نوروزی. نزد ایشان رفتم. و دیگران نیز می‌آمدند. مورد تعبیر و تشویق بزرگ قرار گرفتم.

من در آن هنگام حدود ۱۸ سال داشتم: و جز مشهد حوزه‌ای ندیده بودم. با این وصف. قصیده‌ای را که معروض می‌افتد ساختم. که بدان گونه مورد تشویق و تأیید استادی صریح چون مرحوم ادیب قرار گرفت. این چگونگی به علت طلبگی درست. و حوزه‌های غنی. و درسهای بارور بود. این روزها باکمال تأسف می‌بینیم که در حوزه‌ها به ادبیات اهمیت نمی‌دهند. نباید اینطور باشد. این به زیان ابعاد فرهنگی جامعهٔ اسلامی است. و به زیان ارکان هدایت و تبلیغ و ارشاد است. در پایان این زندگینامه. آن قصیده را می‌آورم. برای یادی و یادگاری. و هم نشان دادن نمونه‌ای کوچک، از آثار تربیت درحوزه‌های اسلامی. و چگونگی کار و پیشرفت محصّل در آن حوزه‌ها. و ازهمه مهمتر تشویق و ترغیب طلاب جوان. در توجه کردن بیشتر به کار ادب و ادبیات. به منظور خدمت به مقاصد اعلای اسلام.

أَلْحَمْدُلِلّهِ رَبّی باریءِ النَّسَمِ[1]
مُعطِی العَطایا الحَکیمِ العَدلِ فِی القِسَمِ

هُوَالَّذی وَهَبَ الذَّوقَ السَّلیمَ لَنا
وَالذَّوقُ ذلِکَ عِندی أَعظَمُ النِّعَمِ

ثُمَّ السَّلامُ عَلی هادِی الأَنامِ إِلی
دارِ السَّلامِ، نَبِیِّ جامِعِ الکَلِمِ

و آلِهِ الصّادِقینَ الصّادِعینَ وَ هُم
مَشارِقُ الوَحیِ وَالآیاتِ وَالحِکَمِ

---

۱. آخر همهٔ ابیا با یاء اشباع خوانده می‌شود: نسمی، قسمی، نعمی و...

لَوْلاَ وجُودُهُمْ لَمْ تَأْوِ صُورَتُنا
إِلَى الهَيُولى، فَلَمْ نَخْرُجْ مِنَ العَدَمِ

* * *

وَبَعْدُ فَاقْصُدْ إلى كَسْبِ العُلُومِ فَذا
أعْلَى الفَضائِلِ وَالأعمالِ وَالْغَنَمِ
وَصُنْ نَفْسَكَ عَمّا لا يَلِيقُ بِها
مِنَ الرَّذائِلِ وَالآثامِ وَالتُّهَمِ
فَإِنَّمَا النَّفْسُ كَالمِرْآةِ. إنْ كَدِرَتْ
يَغيبُ عَنْها جَمالُ العِلْمِ والْعِصَمِ
وَجانِبِ الإثْمَ، إنَّ الإثْمَ يُبْعِدُ عَن
نَهجِ الفَلاحِ ؛ ويَرمِي النَّفسَ فِي السَّدَمِ [۱]
وَلا تُعاشِرْ أُناساً لَيسَ عِنْدَهُمُ
لِلعِلْمِ قَدرٌ وَلا لِلْجَهلِ مِنْ وَخَمِ [۲]
فَإنَّ صُحبَةَ أهلِ الجَهْلِ لَيسَ لَها
نَفعٌ سِوَى الإثْمِ وَالخُسرانِ والحَرِمِ [۳]
مَضَتْ لَيالِي شَبابِ العُمرِ مَاادَّخَرَتْ
لَثالِثاً لَكَ هذِى العَيْنُ مِنْ سَجَمِ
إضاعَةُ الْوَقْتِ مَقتٌ لَستَ تَجبُرُها
وَ إنْ بَكَيتَ تَمامَ الْعُمرِ لِلنَّدَمِ

۱- سدم : اندوه و پشیمانی.

۲- وخم : ضرر.

۳- حرم : محرومیت.

فَصاحِبِ العُلَماءَ ألعامِلینَ لأنْ
تَستَکمِلَ النَّفسَ مِنْ أنوارِ عِلمِهِمِ

* * *

وَهَلْ أدُلُّکَ فی هذا الزّمانِ عَلی
مَنْ لا نَظیرَ لَهُ فِی القَومِ کُلِّهِمِ [۱]
هُوَالّذی فاقَ فِی الآفاقِ مُشْتَهِراً
هُوَالّذی صارَ فِی الأمصارِ ذاشَمَمِ
هُوَالّذی طارَ فِی الأقطارِ شُهْرَتُهُ
بِالعِلْمِ وَالفَضْلِ والأوصافِ وَالشِّیَمِ
مِنْ کُلِّ فَجٍّ عَمیقٍ یَقْصِدونَ لَهُ
فَإنَّه صارَ مِثْلَ البَیتِ والحَرَمِ [۲]
لَمْ یَستَقِمْ أمرُ عِلمِ الدّینِ مِنْ أحَدٍ
لَولَمْ یَکُنْ دَرسُ هذا العالِمِ العَلَمِ [۳]
وَ دَرسُهُ دَرسُهُ فی جامِعیَّتِهِ
مِنَ الْمَعارِفِ وَالآدابِ وَالحِکَمِ
تَراه قامُوساً عِندَالبَحثِ عَن لُغَةٍ
صِحاحُ آرائِهِ المِصْباحُ فِی الظُّلَمِ
وَهاکَ فِی الصَّرفِ تَحقیقاتِه وَحَوَتْ
مَراحَ أرواحِ أهْلِ الفَضْلِ فَاغْتَنِمِ

۱ـ مقصود مدرسان علوم ادب است.

۲ـ اشاره است به طلاب علمائی که از نواحی مختلف، برای استفاده از حوزهٔ ادیب به مشهد می‌آمدند و مدتها اقامت می‌کردند.

۳ـ اشاره است به اهمیت «علوم ادبی»، در رابطه با فراگیری دیگر علوم.

تَصریحُ تَوضیحِهِ فِی النَّحوِ تَکمِلَةٌ
مُفَصَّلٌ مُغْرِبٌ مُغْنٍ عَنِ الحَشَمِ
کافٍ هِدایَتُهُ ، تَسهیلَ عُمْدَتِهِ
إیضاحُهُ إرتِشافُ النَّفسِ فِی الوَحَمِ
بَحرُ الفَصاحَةِ فی حُسنِ البَیانِ ؛ تَریٰ
أَلْفاظَهُ مِثلَ دَمْعِ العاشِقِ الأَلِمِ
رَبُّ البَلاغَةِ یُبْدی فی مَناهِجِها
تِلْکَ المَعانی الَّتی تَعْلُو عَلَی النُّجُمِ
مُفَسِّرُ الذِّکْرِ کَشّافُ دَقائِقِهِ
أَنْوارُ تَأویلِهِ التِّبْیانُ لِلقِیَمِ
لَوْلا اللَّئالِی الَّتی مِن فِکرِهِ انتَظَمَتْ
دُروسُ مَنْطِقِ رَسْطالیسَ لَمْ تَقُمِ
مِنْ ذَوقِهِ حِکمَةُ الإشراقِ قَدْ شَرَقَتْ
مِنْ عَقلِهِ حِکمَةُ المَشّاءِ فِی الضَّرَمِ
وَمِنْ إشاراتِهِ تَبْدو النَّجاةُ لِمَنْ
یَرْجُو الشِّفاءَ لِداءِ الجَهْلِ والسَّقَمِ
حَقائِقُ الطِّبِّ مِنْ تَشرِیحِهِ ظَهَرَتْ
أَزهارُ أَفکارِهِ القانُونُ لِلْوَصَمِ [۱]
مُؤَرِّخٌ ، جامِعٌ . عَلّامَةٌ . فَقِمٌ [۲]
نَسّابَةٌ ، جامِعُ الآثارِ . ذُو العِظَمِ

۱- وصم : بیماری .

۲- فقم : مرد با فهم که بر مخاطبان پیروز می گردد .

وَ كُلُّ مُعضَلَةٍ تَأتِي وَتسئَلُهُ
مِنْ حَلِّهِ انحَلَّ مِثلَ اللَّحمِ فِي الْوَضَمِ [۱]
وَيَنْبَغِي لِخَلِيلِ الأَزْدِ مُجتَهِداً
عَرْضُ العروضِ عَلَى ذا الحاذِقِ الْفَهِمِ
وَلْتَطْلُبِ العَرَبُ العَرْباءُ قاطِبَةً
آدابَ أَلفاظِهِم مِنْ ذلِكَ الْعِظَمِ [۲]
عَذْبُ البَيانِ وَإِن ساقَ الحَدِيثَ عَلَى
طُولِ النَّهارِ. فَلا يأتيكَ بِالسَّأَمِ
يُناظِرُ الخَصمَ بِالبُرهانِ يَغلِبُهُ
كَالبَدْرِ فِي الجَمِّ أَوكَاللَّيثِ فِي الأَجَمِ
يأتِي الرِّجالُ رِجالاً نَحْوَ حَضْرَتِهِ
مِنَ الأَكابِرِ وَالأَشْرافِ وَالصِّلَمِ [۳]
يَستَأذِنُونَ لِلُقْياهُ وَ قَلَّ يُرَى
مِنهُ الإِجازَةُ ، هذا رِفعَةُ الهِمَمِ
وَإِنَّما جَهْدُهُ نَشرُ العُلُومِ وَتَركُ
مَيلُ النُّفُوسِ و إرشادٌ إِلَى القِيَمِ
وَجاوَرَ الطُّوسَ كَسباً لِلْعِنايَةِ مِنْ
شَمسِ الوِلايَةِ أعنِي شافِعَ الأُمَمِ

۱ـ وضم : چوب یا تختهٔ زیر ساطور.

۲ـ عظم: دریای بزرگ، مرد گسترده اخلاق. در اصل با میم مشدد است که بضرورت تخفیف یافته است.

۳ـ صلم : مردان پرتوان ، شجاع . جمع صالم است ، مانند خدم و خادم .

وَحسنُ خَتْمی لِمدَحِ الشَّیخِ مُعتَذِراً
بِالحمْدِ لِلّهِ رَبّی واهِبِ النِّعَمِ

* * *

با چند یادآوری، این مقال را به پایان می‌برم:

۱ـ اکنون که این قصیده را، پس از ۲۸ سال، در اینجا ثبت می‌کنم، اندکی در آن تجدید نظر کردم، و چند بیت آن را حذف نمودم. پس اگر نسخه‌ای از آن به دستِ دوستی، یا در جائی باشد، آن را با این ضبط و شمار تطبیق بفرمایند.

۲ـ پیداست که بر زبان شعر، بویژه در مقام مدح، مبالغه نیز می‌رود.

۳ـ کلماتی چند در این قصیده، نامهای کتابهائی است در علوم و فنون، که به صورت «براعت استهلال» (به معنای لغوی)، به‌کار رفته است:

قاموس، صحاح، مصباح (لغت).

تحقیقات الصّرف، مراح الأرواح (صرف).

تصریح التوضیح، تکمله، مفصل، مغرب، مغنی، کافی، هدایه، تسهیل، عمده، ایضاح، ارتشاف (نحو).

کشّاف، انوار التأویل، تبیان (تفسیر).

اللئالی المنتظمه (منطق).

حکمة الإشراق، اشارات، نجاة، شفا (فلسفه).

حقائق الطب، ازهارالافکار، قانون (طب).

نیشابور ز خیام و ز عطار نیفزود
خدا بود که افزود . ادیب الادباء را [1]

حجّة الحق شیخ محمد تقی ادیب نیشابوری

ویژگیها و خاطرات

از

علی اکبر الهی خراسانی

ویژگیهای استاد:

به‌نظر حقیر که مدتی نزد استاد تتلمذ[2] نموده . واز نزدیک با وی در تماس بودم . آنچه از فضایل اخلاقی ، و کمالات انسانی و سجایای نفسانی که عالمان دین و مدرسان علوم اسلامی برخوردارند . مرحوم ادیب از همه آنها بهره‌مند بود.

اما ویژگیهای استاد . که وی را در میان امثال و اقران خود ممتاز و برجسته می‌نمود ، و شاگردان بلکه هر بیننده‌ای را به خود جذب می‌کرد . و به اعجاب و تحسین وامی‌داشت . نمونه‌هائی را از آنها بشرح زیر به طور فشرده و اشاره یادآور می‌شوم:

ساده پوشی :

استاد درپوشیدن‌لباس نهایت سادگی و بی‌آلایشی را رعایت می‌فرمود. واز پوشیدن

۱- لالی مکنون ، ص ٤ : دیوان اشعار استاد بزرگ میرزا عبدالجواد نیشابوری ، ادیب اول ، درگذشته صبح جمعه پانزدهم ذی العقده : ۱۳٤٤ هـ ق مطابق با ۱۳۰٤/۳/٦ .

۲- مصدر فعل تتلمذ ، از باب رباعی مزید فیه ، وتلمذ که از باب تفعل وثلاثی مزید فیه می‌باشد غلطی است مشهور ، زیرا ریشه کلمه چهار حرفی است ، و فقط از باب رباعی مجرد و رباعی مزید فیه باین معنی آمده‌است .

لباس‌های فاخر و گران‌بها سخت امتناع می‌ورزید؛ به‌طوری‌که وی را هیچ‌گاه با لباس نو و تشریفاتی. حتی در حد معمول و متعارف یک مدرّس آن زمان کس ندید.

عمامه:

استاد عمامهٔ خود را نسبةً کوچک و بسیار ساده می‌بست. و به‌هنگام تدریس طبق عادت مخصوص به خود عمامه را از سر برداشته و در مقابل خود می‌گذاشت.

عبا:

عبای استاد بسیار معمولی و ساده بود. که در وقت پیاده روی از خانه به محلّ درس و بالعکس، آن را برروی سر می‌انداخت.

قبا:

قبای استاد، برخلاف بعضی از اهل عمامه[1] که بسیار بلند، و آستین گشاد، و فاخر بود؛ بسیار ساده ومعمولی و کوتاه بود. بارها دیده به دم، و کاملاً بیاددارم که وی همان قبای کهنه و رنگ رفته راکه درخانه شسته بودند، با همان چروك (چین وشکن) ناشی ازشستشوی مکرر برتن می‌کرد، و باهمان وضع ساده، وبی‌آلایش برمسند تدریس در برابر صدها شاگرد شیفته و دل باختهٔ خود می‌نشست و طلاب ومشتاقان را درسی عملی نیز ازسادگی و بی‌آلایشی می‌آموخت.

پیراهن:

همه‌کسانی که درس استاد را درك‌کرده‌اند، پیراهن یقه ساده. و آستین‌کوتاه وی را بیاددارند. به هنگام تدریس ـ بخصوص ایام‌گرما ـ عادتش این بودکه عمامه از سر وعبا وقبا ازتن در می‌آورد. و این عادت شاید بدان جهت بودکه حضور شاگردان را نزد خود. حضور بیگانگان نمی‌پنداشت، بلکه چون آنان را به‌منزله فرزندان خویش

۱ـ استاد درباره بعضی از روحانیون، عنوان متعارف «اهل علم» را، روا نمی‌دانست لذا هرگاه از آن گروه یادمی‌کرد، تعبیر (اهل عمامه) را درباره آنها به‌کار می‌برد.

احساس می‌کرد : دوست داشت همچون پدر درحضور فرزندانش . ساده و بی‌تکلّف باشد .

شاید علت آن بود که کثرت شاگردان و ازدحام بقدری بود، که نه تنها در محل درس جای خالی نبود . بلکه در راهرو نیز تا جائی که صدای وی شنیده می‌شد می‌نشستند . وطبعاً هوای محیط درس . گرم و خفه‌کننده می‌شد ؛ و از طرفی استاد که قدری سمین بود . و این هوای آلوده برای وی آزار دهنده بود ؛ لذا برای اینکه او درس‌های خود را ـ که معمولاً پی در پی ؛ وگاهی تا چهار ساعت به طول می‌انجامید ـ درکمال نشاط و به دور ازکسالت و خستگی به انجام رساند . لباس رو را از تن در می‌آورد .

کفش :

کفش استاد معمولاً یک جفت نعلین ساده وکهنه بود ، و من به یاد ندارم که کفش نوی را به‌پای وی دیده باشم .

اطاق :

حجره شخصی استاد که سالیانی دراز محل تدریس[1] وی نیز بود ، در بالای در ورودی مدرسه خیرات‌خان[2] قرار داشت . که نسبةً بزرگ ولی ساده . و رنگ رفته و به دور از

۱ـ استاد تا سال ۱۳۴۱ شمسی در حجره مدرسه خیراتخان تدریس می‌فرمود و پس از آن به درخواست سید جلال‌الدین تهرانی نایب التولیه آستان قدس درس را به مقبره شیخ بهائی ، واقع در ضلع جنوب غربی صحن‌نو (اکنون صحن‌آزادی نام گذاری شده) منتقل نمود و بمدت ۷ سال ادامه داشت ، و از سال ۱۳۴۸ که استاد براثر شکستگی پا خانه نشین شد ، تا سه روز به مرگ خویش ، در خانه درس گفت . رك : محمد رضا حکیمی ، ادیب نیشابوری ، مجلهٔ دانشکده ادبیات مشهد شماره ۵۶ ص ۷۰۸ .

۲ـ واقع در بست پائین ، مقابل صحن آزادی ، که پس از پیروزی انقلاب شکوهمند اسلامی ، باهمان سبک قدیم تجدید بنا شده ، و به ضمیمه مدرسه میرزا جعفر ـ که آنهم بطرز بسیار جالبی تجدید ساختمان شده ـ و نیز بضمیمه تالارهای بزرگ ، و سالن های ـ

هرگونه امتیازی نسبت به سایر حجرات مدرسه. و دارای راهروی تاریک بود ؛ کف آن که محل نشستن صدها طلبه در روز بود ؛ فقط باحصیر فرش شده بود.

یاد آنهمه سادگی و بی‌آلایشی و بی‌تکلّفی استاد ؛ و حوزه درس وی . که بایک دنیا صفا وصمیمیت ، و نشاط وفعالیت همراه بود . بخیر باد .

وارستگی و آزادگی :

استاد به اقتضای طبع بلند ، و وارستگی مخصوص به خویش . از هوا پرستی و ریاکاری متملّقان سخت متنفّر بود. از حاشیه نشینی واطرافی بودن بزرگان در تمام‌مدت عمر شدیداً پرهیز داشت . و به ذلت در برابر این و آن هرگز تن در نداد. حتی مدح و ثنای احدی ـ جز استادش ادیب اول ـ را برزبان نیاورد . و برای اینکه زیر بار منت دیگران یا وابسته به‌کسی نباشد ، و در تأمین معاش خانواده خود ـ که بسیار مختصرو اندك بود ـ محتاج به اخذ وجوه شرعیه وصرف بیت‌المال نگردد ، مبلغ ناچیزی را که شاگردان ماهیانه به عنوان حق التدریس تقدیم حضورش می‌کردند دریافت می‌نمود . و باهمین مختصرامرار معاش می‌کرد وگه گاهی هم ـ چنانکه نقل شده ـ بافروش کتابهای خود در ایام تنگدستی . گذران می‌نمود.

سلامت و نشاط :

استاد به مصداق « وزاده بسطة فی‌العلم و الجسم »[1] علاوه بر کمالات علمی . از

تدریس که در فاصله میانی دو مدرسه بنا شده ، و همه را به همدیگر متصل کرده ، رویهم رفته یک مجموعه بسیار بزرگ و جالبی را جهت تأسیس یک دانشگاه اسلامی ـ در شهر مقدس مشهد ـ به‌وجودآورده است . امیداست باتلاش مسؤلان وبرنامه ریزی دقیق وحساب شده ، که حاوی ویژگیهای نظام حوزه‌های علمیه ، مزایای روش علمی دانشگاهها ، و در هرحال متناسب با انقلاب فرهنگی و جوابگوی نیازشدید جوامع علمی جهان اسلام، وبالاخره درخورشان بارگاه قدس وآستان ملک پاسبان عالم‌آل محمد،حضرت امام علی بن موسی الرضا علیه آلاف التحیة و الثناء . باشد ، هرچه زودتر شروع به‌کار نماید .

۱ـ سوره بقره (۲) ، آیه ۲۴۷ یعنی «و وی را به دانش و تن ، بزرگی افزود ».

جثه‌ای نسبةً قوی و تنی سالم برخوردار بود. وچون از طب قدیم اطلاعاتی داشت وطبعاً حکیم خود بود ، لذا از مراجعه به پزشک و مصرف داروهای فرنگی - که نوعاً محذر است - بی‌نیاز بود. حتی در مرض فوت - چنانکه برایم نقل شده - وقتی که می‌خواهند برایش پزشک بیاورند اظهار می‌دارد : « من که عمری باخوردن دوای فرنگی مخالف بودم . میل ندارم باشکم پر از دوای فرنگی خدمت مولایم برسم » .

اما نشاط روحی استاد به حدّی بود ، که هربیننده‌ای را به‌اعجاب وامی‌داشت وی حدود ۶۰ سال به‌تدریس اشتغال داشت ، تعطیلات درس وی بسیار اندک بود . و تمام ایام تحصیل - واحیاناً پنجشنبه و جمعه - را درس می‌گفت . روزی چند درس و چندین ساعت پیاپی ، وباتوجه به اینکه استاد اصلا درپی خوش گذرانی و استراحت نبود . و در تمام عمر ۸۱ ساله خود مسافرتی - جزیکبار . در اوائل عمر به نیشابور قریه کدکن جهت صله‌ارحام - نکرد[2] بااینهمه ملالت وخستگی راکسی درچهره استاد هرگزندید. بلکه هرچه بود نشاط بود . و شادابی . و درس را همیشه با چنان نشاطی می‌گفت که به شاگردان نیز نشاط می‌بخشید .

درس نمونه :

درس استاد طی سالیانی دراز . در حوزه علمیه مشهد درس نمونه بود. واز حوزه‌های دیگر - حتی قم - مشتاقان برای درك حوزه درس وی به مشهد روی‌آوردند. و این بدان جهت بود که وی از امتیازات فراوانی برخوردار بود ، که ذیلا به بعضی از آنها اشاره می‌شود .

۱- مرآة الحجه، ص ۱۹ ، تألیف ابومعین حمیدالدین حجت هاشمی خراسانی. مؤلف که از شاگردان برجسته و ممتاز مرحوم ادیب بود ، و هم اکنون از مدرسان بنام ادبیات عرب درحوزهٔ علمیه مشهد بشمار می‌رود،سالها است کتابهای سیوطی ، مغنی،مطول، حاشیهٔ، واخیراً معالم‌الاصول را به‌شیوه مرحوم‌ادیب برای مشتاقان علوم ادب تدریس می‌نماید .وی دارای آثاری است که‌قسمتی‌از آنها به چاپ‌رسیده‌از جمله کتاب‌مذکوریعنی مراة الحجه است که‌درشرح‌حال‌وآثار خود،و۱۲ تن ازاساتیدخویش - ازجمله‌مرحوم‌ادیب دوم - نگاشته‌است .

الف : تبحّر استاد در ادبیات عرب . به‌طوریکه در عصر خود صاحب نظر ، و یگانه بشمار می‌رفت . وچنانکه نقل شده یکی از اساتید جامع الازهر مصر وی را جهت تدریس به مصر دعوت کرده بود .

ب : جامعیت استاد در علوم متعارفه و فنون مختلفه[1] که در نتیجه درس وی را از آن حالت یکنواختی و خشکی که در دیگر درسها به‌چشم می‌خورد بیرون آورده و آن را پر محتوا وجالب توجه می‌نمود.

ج : سابقهٔ ممتد ، و تجربهٔ فراوان استاد . شیوهٔ صحیح ومفید تدریس را به او آموخته بود .

د : داشتن صدائی غرا ورسا ، وطلاقت لسان ، وقدرت تفهیم .

هـ ـ استاد چون درس را با «لفظ قلم» بیان می‌کرد ، طبعاً سخنی موزون ، وآهنگی

۱ـ استاد خود در قصیده‌ای می‌گوید :

تا شدم استاد علوم عرب   عالم انواع و فنون ادب
باز گرفتم ره و رسم حساب   تا که ربودم قصب از شیخ و شاب
باز پی هندسه گشتم روان   تا که بپرشکل شدم نکته‌دان
باز دلم رغبت هیئت نمود   رو به کواکب شد و حرکت نمود
باز به تفسیر و حدیث و رجال   رو بنمودم ز ره وجد و حال
باره دیگر به فنون اصول   سر بنهادم به تمام فصول
باز به کوی فقها تاختم   بیرق تحقیق بر افراختم
باز در منطق و حکمت زدم   نغمه به آهنگ حقیقت زدم
باز به طب بردم ره نیاز   تا که شدم زینهمه با برگ و ساز
باز به آهنگ غرائب شدم   تا که در این معرکه راغب شدم
دوره این جمله زدم بال و پر   برحسب طاقت و شوق بشر
با همه یاری زخدا خواستم   آنچه که بایست بر آراستم
باز به تحصیل علوم جدید   همت خود را بنمودم مزید

گوهر دانش ، ص ٦ ، چاپ ۱۳۳۷/۹/۲۱

دلپذیر داشت . بحدی که شاگردانی که ساعتها درحوزه درس وی حضور داشتند نه‌تنها خسته نمی‌گشتند . بلکه با رغبت تمام درس را تاآخرگوش میدادند .

ز : رعایت نظم و شروع درس در رأس ساعت مقرر . و کمی تعطیلات . و در نتیجه، پیشرفت درس .

ح : آمادگی استاد برای پاسخگوئی به هرگونه سؤال درسی . و رفع هر گونه ابهامی از عبارات کتاب .

ط : وبالاخره چشمان نافذ وچهره جدی . نشاط وجذابیت ، تواضع وبی‌آلایشی محبت پدرانه . و دیگر اخلاق حسنه‌ٔ استاد . خود امتیازاتی دیگر بودکه حوزه درس وی را برای شیفتگان و مشتاقان جلوه‌ای دیگر میبخشید .

خاطرات :

نگارنده که بین سالهای ۱۳۳۷ تا ۱۳۳۹ شمسی در درس‌های سیوطی ، مغنی و مطول‌استاد شرکت می‌کرده ، وازخرمن پرفیض وی بهره‌ها جسته . وگه‌گاهی برای حل مشکلات درسی . و پاسخ به سؤالات خویش ، مراجعات خصوصی نیز با وی داشته . خاطرات شیرین و فراوانی از استاد به یاد دارد ، که در اینجا فقط به ذکر دو نمونه از آن اکتفا میشود .

روزی در آخر درس ، به هنگامی که جمعیت شاگردان متفرق شده بودند . اشکالی راکه از درس سیوطی به‌نظرم رسیده بود به عنوان سؤال حضور استاد مطرح نمودم . جوابی راکه وی فرمود به‌نظرم کافی وقانع کننده‌نبود . لذا اشکال خود را دوباره تعقیب نمودم . استاد این بارچیزی درجواب نفرمود . ومن‌ساکت شدم‌وازمحضرش خدا حافظی کردم ، لکن از اینکه اشکالم حل نشده اندوهگین بودم . روز بعد استاد طبق معمول درس را شروع نمود ، و در اثناء درس باهمان آهنگ مخصوص خود فرمود : « بیاداد

بفهمد»[۱] وسپس اشکال روز قبل مرا مطرح ، و با بیانی دیگر جوابی قانع کننده داد.

این لطف خاص استاد نسبت به شاگرد خود که در اثناء درس وی را به اسم مورد خطاب قرار داده ، و جوابی دوباره به اشکال روز قبل وی می‌دهد ، چقدر آنروز در روحیه من اثر گذاشت ، و مرا تشویق کرد . وخاطره‌ای شد برایم فراموش‌نشدنی. واز طرفی دیگر این خودنشانی‌است از اهتمام استاد نسبت به حل اشکالات وپاسخ به‌سؤالات.

۱ـ زمانی که استاد به بیماری گژدمه (عقربک) مبتلا گشته بود . روزی برای ملاقات و عیادت به منزل ایشان رفتم . پس از سلام و احوال پرسی . دفتری را که همراه داشتم باز کرده وقلم به دست گرفتم ، واز استاد خواستم نصیحتی فرمایند ، تا بنویسم ، و آن را نصب العین خویش سازم . وی در ابتدا از اجابت خواسته من امتناع ورزید چون اصرار نمودم ، فقط قصه ذیل را برایم نقل کرد وگریست . و دیگر هیچ نگفت .

استاد فرمود: یکی از علمای مشهد ، که مردی عالم و وارسته بود ، و با اینجانب آشنائی و دوستی داشت درماه مبارك رمضان در مسجدگوهرشاد پس از نماز ظهر منبر می‌رفت و مردم را موعظه و ارشاد می‌نمود . در اثنای ماه ، یک روز مردم هر چه پای منبر به انتظار نشستند ، آن عالم نیامد . جمعی از خواص که از نیامدن وی نگران شده بودند ، جهت استفسار از حال وی به منزل او رفتند ، چون وارد اطاق شدند ، پس از سلام واحترام پرسیدند آقا خدای نخواسته حادثه‌ای رخ داده ، ویاکسالتی عارض گشته است؟ فرمود: خیر ، هیچکدام . گفتند پس چرا امروزمردم را درانتظار گذاشتید وبرای منبر به مسجد تشریف نیاوردید ؟

۱ـ درآن ایام نام‌خانوادگی نگارنده (بیداد) بود ، که هم‌اکنون به (الهی خراسانی) تغییر یافته است . این تغییر نام به پیشنهاد و دستور مربی بزرگ ، عارف ربانی ، استاد بزرگوار ، حضرت آیة‌الله شیخ مجتبی قزوینی سینانی(متوفای ۲۲ ذی الحجه ۱۳۸۶ ه ق) بود ، که دراثناء سفر تاریخی خود به سال ۱۳٤۲ که رهبرکبیرانقلاب‌اسلامی حضرت امام خمینی ادام الله ظله علی رؤوس المسلمین از زندان آزاد گشته بودند ، در معیت جمعی از علما و فضلای حوزه علمیه مشهد ـ از جمله حقیر ـ به قصد دیدار حضرت امام عازم قم شدند .

جواب داد: امروز که برای منبر مطالعه می‌کردم چون باین حدیث شریف قدسی رسیدم که خداوند متعال می‌فرماید: یابن آدم عظ نفسک ثم غیرك. یعنی ای فرزند آدم اول خودت را موعظه کن سپس دیگران را. با خودگفتم اول باید خود را موعظه کنم.

مرحوم استاد وقتی که این جملات آخررا برایم نقل می‌کرد خود بشدّت می‌گریست و سپس با همان اشک ریزان ادامه داد و فرمود :

آقای بیداد، من هنوز خودم را موعظه نکرده‌ام، چطور ازمن می‌خواهی که ترا موعظه نمایم؟ . . .

روانش شاد و یادش گرامی باد

ادیب نیشابوری دوم

از

علی موسوی گرمارودی

کسی که ساختمانهای اطراف حرم مطهّر رضوی را پیش از تخریب پهلوی، دیده باشد به خاطر می‌آورد که این ساختمانها ، از چند جانب به کنار حرم می‌پیوست یعنی «زندگی مردمی» تا جائی که ممکن می‌بود ؛ خود را در پناه قبهٔ مهر امام هشتم صلوات الله علیه می‌کشید و همچنان که مردم همواره دست خود را به پنجرهٔ ضریح مقدّس ، می‌چسبانند ، بازارهم . (نماد این دست‌ها) خود را به پای امام افکنده بودند ؛ تقریباً از آستانهٔ هر یک از درهای صحن عتیق ، بازاری سر پوشیده آغاز می‌شد و خود را چون شاخه‌ای باریک به شجرهٔ مقدّس آستان رضوی پیوند می‌زد .

حتی در رواقهای دو « بست » علیا وسفلی یعنی از آستانهٔ درهای تقریباً «غربی و شرقی صحن» ؛ تا فلکهٔ دَوْرِ آستانه ، و در دالانهای کوچک دو سوی درهای بزرگ . بازارکهائی برای فروش و عرضهٔ عطر و تسبیح و کتاب وعبا و مهر و جا نماز وادویه و زعفران و جز آن ، وجود داشت .

در این بازارها و بازارك‌ها، بنا به سنّت شکوهمند معماری اسلامی درطی قرون، که همواره بازار از مسجد، آغاز می‌شود و از مدرسه می‌گذرد (یعنی دین و دنیا به هم در آمیخته و دانش و زندگی تکیه برهم، ایستاده‌اند)؛ چند مدرسهٔ علوم دینی، دائر بود؛ از جمله در ضلع شمالی «بست سفلی» یا بست پائین، که مدرسهٔ خیرات خان، قرار داشت و محلّ تدریس استاد بزرگوار ما ادیب نیشابوری بود.

در سال‌های ۳۸ تا ۴۲ که من در خراسان ادبیات می‌خواندم، مدرسین شاخص دوره‌های عالی علوم اسلامی مرحوم آیت الله میلانی رحمة الله علیه و نیز مرحوم آیة الله حاج شیخ مجتبی قزوینی ومرحوم آیة الله حاج شیخ هاشم قزوینی اعلی الله مقامهما بودند و شرح لمعه و قوانین را مرحوم مدرّس مشهور به نهنگ تدریس می‌فرمودند. و ادبیات را مرحوم مبرور ادیب نیشابوری.

همهٔ حوزه‌های علمی خراسان، حتی در تون سابق (فردوس لاحق) کاشمر، نیشابور و غیر آنها، خالی از جنبش و شوری نبود، اما حوزهٔ مشهد بویژه حوزه درس‌های مرحوم ادیب جنبش و کشش و شور و جوش ویژه‌ای داشت؛ البته همواره چنین بوده است که شاگردان واقعی یک استاد، انگشت شمار بوده‌اند و آن دیگران در پی آرزو و یا بنا به مناسبه و محاکات، در درسها حضور می‌یافته‌اند اما به هر صورت، درس ادیب قلب پرتپش حوزه‌های اسلامی خراسان‌بود وبراستی منظم‌وباآهنگی یکدست و مرتب، پرخون و گرم، سراسر روزهای تحصیلی سال، و حتی در تعطیلات، می‌تپید؛ وبا آنکه متأسفانه، ادبیات را درحوزه‌های علوم‌اسلامی، هیچوقت خیلی جدی نمی‌گرفته‌اند، اما درس ادیب سرشار از زمزمهٔ محبّت، گریز پایان را نیز به مدرسه خیرات خان می‌کشید.

ادیب در حجرهٔ مَدْرَس مدرسه، که درست بالای «سر در» آن واقع بود می‌نشست. حجره‌ای تقریباً «به ابعاد ۴/۵ متر در ۴/۵ متر»، با سقفی کوتاهتر از سایر حجره‌ها زیرا چنانکه اشاره شد بالای سر درواقع و طاقنمای محرابی در بزرگ مدرسه،

قسمتی از ارتفاع حجره را از پایین گرفته بود .

جز در ورودی، پنجره‌ای چوبی کوچکی که به‌بالای سردر به بست پائین باز می‌شد. تنها منفذ نور و هوای حجره بود . شاگردان دو زانو کنار هم روبروی استاد روی تنها حصیر رنگ و رو رفتهٔ حجره می‌نشستند و همیشه اطاق تقریباً پر بود .

شاید باور نفرمایید ولی همیشه‌هوای نم‌دار حجره با بوی رقیق پیشآب آمیخته بود.

نمی‌دانم چرا ولی شاید شبها برخی از مسافرین فقیر با بچه‌های کوچک در آن می‌خوابیدند.

باری . استاد همیشه زودتر از دیگران در جای خود . بالای حجره چهار زانو نشسته بود، کتابی درپیش و بی سخن ؛ و مگر هر کس ازشاگردان که وارد می‌شد وسلام می‌گفت . او نیز پاسخ سلامی می‌داد:

سلام علیکم .

و هیچ سخنی دیگر .

و همه کس نیز به احترام هیچ نمی‌گفت .

استاد همچنان ساکت می‌نشست تا یقین می‌کرد که همه آمده‌اند ؛ گاهی به خاطر شاگردی که او را دوست می‌داشت و بر اثر پیشامدی در کلاس حاضر نبود . چند دقیقه بیشتر از معمول صبر می‌کرد شاید آن شاگرد از راه برسد . آنگاه ساعت بغلی را از جیب جلیقه درمی‌آورد ونگاه می‌کرد و کتاب دردست می‌گرفت و آن‌راتا پیش‌روی بالا می‌برد و نخست با لحنی محکم، قاطع ، شیرین و اندك با تکیه برصوت. در حالیکه دست دیگر را بر زانوی چپ نهاده بود و همراه با سجع عبارات ، چون گاهواره‌ای موج می‌خورد، به خواندن می‌آغازید. . .

و در پایان هر جمله ، کلمه را با تکیه برسیلاب ماقبل آخر ، باریک می‌کرد و می‌کشید و می‌لرزاند .

و چون روخوانی تمام می‌شد، توضیحات سرشار وگرانبها را با لحنی ملایمتر آغاز

می‌کرد و در اینحال کتاب را از پیش روی پایین می‌آورد. همچنان آن را با سه انگشت باز نگاهداشته . بر زانو . هرگاه در بین توضیحات نام معصومان پاك شیعه را بر زبان می‌راند در نهایت تفخیم وادب آنان را می‌ستود و درود می‌فرستاد واگر نام انسیهٔ حوراء حضرت فاطمهٔ زهرا سلام الله علیها و یا فرزندش سالار شهیدان حسین علیه صلوات الله بر زبان می‌گذشت ؛ قطره اشکی چون الماس در آن فضای نیم تاریک حجره ؛ بر گوشه‌های چشمش می‌درخشید و او با دست چپ و باسر انگشت ؛ به نحو خاصی آن را ازگوشهٔ چشم برمی‌چید ؛ اما در لحن صدایش هیچگونه تغییری حاصل نمی‌شد . و در تمام ایام و فصول سال ؛ لحن او هیچ گونه تغییری نمی‌یافت. . . چنانکه زندگی‌اش نیز وشیود و زمان وگونهٔ تدریس‌اش . هم .

سر هر ماه . یکی ازشاگردان مورد اعتمادش قبل ازدرس، شهریهٔ ماهانه آن درس را طبق صورتی که در دفتری نوشته بود ؛ جمع می‌کرد و پیش استاد می‌نهاد :

مطوّل نفری ٤ تومان

مغنی .. ۳/٥ تومان

سیوطی .. ۳ تومان

از احدی اعانه و حتی هدیه نمی‌پذیرفت .

* * *

قدی متوسط داشت که با اندك فربهی ؛ به کوتاهی می‌زد با پوستی گندم‌گون و روشن . صورتی گرد وکمی فربه . بی غبغب وریشی گندم‌گون ، کمتر از یک قبضه ، دهانی کوچك . عضله‌های گونه و فکهایش بر اثر بیش از ٦٠ سال ممارست در بیش از ۱۰ ساعت تدریس روزانه ، پیچیده و قوی بود ، بینی راست و نجیب و پیشانی اصلع .

دستار سفید متوسط و تمیز بر سروگوشهای کوچك و موی سر همیشه کوتاه .

قبای معمولی می‌پوشید بی‌قدك و تابستان و زمستان عبای پاییزی ؛ زرد و پشمی

در بر می‌کرد با شلواری از دبیت سیاه و با کفش ونه «نعلین» .

هیچگاه در سر درس از خود یا زندگی خصوصی‌اش کمترین سخنی نمی‌گفت: اصولا سر درس هیچ مطلبی جز در مورد درس، نمی‌گفت .

اگر شاگردی سر درس حرف می‌زد یا توجه نمی‌کرد . با همان لحن ویژه‌ای که درس می‌داد تقریباً خطاب به همه می‌گفت :

گوش بدهید .

چون جز در مورد درس، کم سخن بلکه ساکت بود، با نگاه سخن می‌گفت .

با چشمانی درشت، سپید و سیاه، پرجلا و با طراوت: انگار چشمهایش سالها از صورت او جوانتر مانده بودند .

با مژه‌های بلند و نگاهی هوشمند و شفاف و اندك غمگین و اندك نگران .

وقتی به مناسبت نقل مطلبی در درس، که به گمان وی خنده انگیز بود. می‌خندید: تنها از بریده بریده شدن لحن کلام و چین اندکی که بر دوسوی گوشهٔ بیرونی چشمش می‌افتاد: خندهٔ او آشکارا می‌شد وهیچ انتظار نداشت و برایش مهم نبود که دیگران هم می‌خندند یا خیر . شاگردان بیشتر از شادی معصومانهٔ او به خنده می‌افتادند. . .

صبحها اغلب دودرس می‌گفت وبعد ازظهرها یک درس وگاهی نیزدودرس .

در هر درس، نوع و اندازه و حواشی و توضیحات درست همانهایی بود که در طول سالهای متمادی عیناً گفته بود . براستی گویی در هر درس عین نوار صدای سالهای پیش خود را از ضبط صوت حافظه و بلندگوی دهان، پخش می‌کرد .

جز دربیماری‌های بسیارسخت، تدریس را تعطیل نمی‌کرد. تنها راهی که می‌شناخت خانه و مدرسه بود و حرم . تنها تفریح او در بیرون خانه این بود که عصرها نیمساعت کنار دکهٔ محقّرِ عاقله مرد کاسبی روبروی مدرسه در همان بست پایین می‌نشست ویک دوپک هم به چپق تعارف کردهٔ او می‌زد. هیچ اعتیادی جز تدریس نداشت !

همین دکّه، بارعام مراجعات ملحق به درس ویا خارج از آن بود. اگرشاگردی

طبع شعری داشت و قصیده‌ای عربی یا فارسی گفته بود . همین جا خدمت او می‌رسید و از نظر استاد می‌گذرانید .

* * *

دقّت نظر و وسعت اطلاع و احاطهٔ کامل و بی نظیر او بر مطالب کتبی که درس می‌داد شگفت آور بود . حافظه‌ای داشت به وسعت همهٔ مطالبی که در تمام عمر خوانده بود .

هنگامی که به بیتی از قصیده‌ای در کتاب به‌عنوان شاهد می‌رسید؛ شرح مبسوطی راجع به شاعر و زندگی او و نقد شعرش و مقام ادبی وی می‌گفت وتقریباً تمام قصیده‌ای را که آن بیت در آن واقع بود، از ابتدا تاانتها، باالذت وولعی شگرف وشیرین می‌خواند.

خدایش رحمت کناد که سرانجام در سال ۱۳۵۰ هجری شمسی رخت به دیار باقی کشید .

از شمار دو چشم یکتن کم　　　وز شمار خرد هزاران بیش

* * *

من بنده سخن خویش درچکامه‌ای به رثای آن استادگفته بودم امّا این چند سطر را نیزبه‌امر واشارت استاد اجل دیگرم دکترمهدی محقق ادام‌الله عمره‌الشّریف قلمی کردم با این تلاش که آنچه می‌نویسم گوشه‌های ناگفته‌ای از حسب حال آن فقید سعید باشد امّا گویی بزرگان و دانشوران ، سخن نا گفته در مورد آن بزرگ باقی نگذارده‌اند ؛ و چونین باد .

دنیا

از

علی موسوی گرمارودی

فرزند من! ز بعد من این چامه کن زبر — همواره‌اش بخوان و بدان و به کار بر
هر چند دیگران که سرودند بهر ما — در ما، دریغ، پند، نیفتاد کارگر:
امّا تو، نور دیده، زمن این سخن شنو — تا بی ثمر نمانی و افسرده، چون پدر
تاچون رسی به مرز چهل سالگی چومن — خود این سخن، دوباره نگویی تو باپسر:

* * *

گیرم که همچو رود، رود عمر یکنواخت — چون موج، نسلی از پیِ نسلی‌ست رهسپر:
غُرّنده، در ستیز و کف‌آلود و پُر شتاب — آن می‌رود ز پیش و زره می‌رسد، دگر؛
امّا تو صخره باش و بمان و مروچو آب — ور بگذرد زمانه تو را، سیلگون ز سر
باللّه تو از تمام جهان برتری: بدان — والله که هیچکس نبود هم ز تو بتَر
آنگه بهی ز هرچه، به‌غیر از خدای خویش — کز هیچکس نترسی ز ابناء بوالبشر
وانگاه بدتری ز همه خلقِ این جهان — کافتی به دام نخوت و یا بی همه ضرر
همچون بنفشه، نزد خود افکنده‌سر مباش — وز سرو، گوی سَبقت آزادگی، ببر
چون لاله خونِ دل بخور و کاسهٔ طمع — بر کف مگیر و پیشِ کسان خم مکن کمر
سوگندها به جان تو: کز جان نکوتری — کز بهر نان به نزد کسی آبرو مبر
دنیا فسانه‌ای‌ست مکرّر، همه فسون — دنیا روایتی‌ست مصوّر، همه صُوَر

مُشتی عسل، ولی به کف خرس اندرون   دست نوازشیّ و ز پی: گُرز گاو سر
لبخندِ تر، و لیک تر از آبشورِ اشک   آغوشِ باز، لیک چو دام: استخوان‌شکر[1]
آغاز آن، سپیده‌ی سیابگون صبح   پایان، سیاهچالِ شبِ هولِ پُر خطر
چون پَر دهد تو را، تو عقابی در آسمان   چون بشکند، کبوتر بشکسته بال و پر
گه می‌نوازدت به صفا، چون تنِ نسیم   گه می‌گدازدت به جفا چون دلِ سقر
گه‌غمزه‌ای‌ز دیده‌ی فتّان که: نک بچم!   گه‌غُرّشی‌ز چشمِ شرارت‌که: هان‌مچر!
گه بوسه و ترنّم و ناز و امید و خیر   وانگاه نیش و ناله و قهر است و بیم و شرّ
یکروز صدهزار گُلت بشکفد به جوی   روز دگر بپژمرَدَت با خزان به جر
دیروز بسته بود تو را روزن حیات   نک می‌گُشاید از همه سویت هزار در
امروز غم ز دستِ تو هرسوی در گریز   فردا زغُصّه پای تو وامانده از مفرّ
روزی نهاده پُشتِ سرت خنجر هلاك   روزی به پیش پای تو، انداخته سپر
چون چنگ با نواختنش «زخمه» ناگزیر   چون سنگ در شکافتنش ضربه بی اثر
افعی‌ست کرده چنبره بر گنج شایگان   این گنج را نیرزد، آن زهر در جگر
این وصف‌های بوقلمون وارِ این جهان   بوده‌ست تا بشر شده بر خاك مُستقر
قابیل برنتافت برادر. شنیده‌ای   بشنو جهان که چند بر او تافت خود مگر
نمرود را که باد به بینی فکنده بود   آن باد را به نیش پشه کرد از او بدر
در قُلزم غرور به غرقابه در فکند   فرعون را که بود خداوند بحر و برّ
آمد یکی ز پی فکند خانهٔ خدای   امّا «خدایْ خانه» فکندش به جان شرر
مُرغانِ آتشین سخن انگار آمدند   پیلان کاغذی را کردند شعله ور
وان «ابرهه» چو ابرك افتاده سوی باد   رفت از میان و ماند نه از وی بجز سمر
موج سپاهیان همه رفتند. فوج فوج   شاهان و قیصران و امیران، نفر نفر
آنان همه شدند و بخواهد شدن همی   هرچ از جهان بجاست: چه بیش و چه مختصر

۱ـ شکریدن: خرد کردن، شکستن

پا مال شد دفینهٔ انبارهای سیم / در خاک شد خریطهٔ گنجینه‌های زر
شد شُسته ز آب فتنه بسی دفتر کمال / خشکید از تموزِ بلا ، کامه‌های تر
ای بس نگاه گرمِ تمنّایِ عشق و شور / کافسرد با نهیب حوادث ، به دیده بر
کوه از نهیب زلزله‌ها می‌شود زبون / نیز ، این سپهر گوژ بزیر آید از زبَر
آخِر ، دمی ، ز دمدمهٔ صور و امر حق / می‌میرد این چراغِ خور و پرتو قمر
امّا هنر ، چو مشعلِ حق ، جاودان فروز / امّا ادب ، چو نور خداوند مستمّر
تنها بجاست از همهٔ عالم ار بجاست / فضل و فضیلت و ادب و دانش و هنر
دریاست این جهان بمَثَل ، ما در آن چو موج / ناچار تا کرانه نپاییم ، بیشتر
از ترکش زمانه ، یکایک بر آورد / چون تیرمان قضا و نهد در کمان قَدَر
آن آفتابِ شرق ادب هم ، غروب کرد / آن اوستاد فحل ، **ادیبِ** ادب گهر
آن **مُبتدای بحث بلاغت** خموش ماند / وینک به هیچ روی نیابیم ازو خبر
تن را به خاکدان زمین داد ناگزیر / نامش ولی به فرّ ادب ، آسمان مقرّ
آن واپسین ستیغ جبال سخن کزو / هرگز چکاد علم نیفراخت زاستر
مُغنی ست گوهر سخنش **سهل ممتنع** / مُکنی‌ست مرتع ادبش ، خِصبِ پُرثمر
شرحِ کمالِ دانش و رایش **مطوّل** است / چون بحر پُرتلاطم و چون ابرِ بارور
باغ سخن **زبهجت مرضیّه** بود پُر / تا باغبان نکرد به باغ عدن سفر

* * *

تا صبحدم چکامهٔ زرّین آفتاب / هر روز می‌سراید ، بر درگه سحر ؛
تا می‌نهند **اساس بلاغت** سخنوران / از کوههای صعب ، بسی استوارتر ؛
بادا بزرگ خاطرهٔ اوستاد ما
چون خاطر جلالتِ خور ، در شکوه و فرّ

ترجمهٔ منظوم قصیدهٔ لامیّة العجم طغرائی

از

محمد آبادی باویل

در سالهای ۱۳۰۰ و ۱۳۰۱ هجری شمسی که افتخار مصاحبت با استاد محترم آقای دکتر محمد آبادی در انجمن استادان زبان و ادبیات فارسی و همچنین در جلسه های درس دورهٔ دکتری زبان و ادبیات فارسی دست می‌داد و در آن هنگام حقیر قصاید لامیة العجم و سینیهٔ بحتری را در دوره‌های عالی زبان و ادبیات فارسی تدریس می‌کرد از ایشان خواست که قصیده لامیة العجم را به زبان فارسی ترجمه کنند ایشان هم دعوت او را اجابت فرمودند و آن را به نظم ترجمه کردند و این ترجمهٔ استوار نشانهٔ تبحر و تسلط ایشان به زبان و ادب فارسی است خداوند وجود ایشان را برای دانشگاه تبریز مغتنم بدارد.

مهدی محقق

أصالةُ ٱلرَّأيِ صانَتْني عَنِ ٱلخَطَلِ
وحِلْيَةُ ٱلفَضْلِ زانَتْني لَدَى ٱلعَطَلِ
رأی ستوارم نگهدارد زحرف سرسری
زیور فضلم بیاراید گه بی زیوری
مَجْدي أخيراً ومَجدي أوَّلاً شَرَعٌ
وٱلشَّمسُ رَأْدَ ٱلضُّحَى كالشَّمسِ في ٱلطَّفَلِ
در شرف امروز با دیروز یکسانم از آنک
نیمروز و شب بود یکسان عروس خاوری
فيمَ الإقامةُ «بالزَّوْرَاءِ» لا سَكَني
بها «و لا ناقَتِي فيها و لا جَمَلي»
کی توان بی خانمان آسود در بغداد از آنک
نیست ما را اشتری آنجا نه ماده نی نری
ناءٍ عَنِ ٱلأهْلِ صِفْرُ ٱلكَفِّ مُنْفَرِدٌ
كالسَّيْفِ عُرِّيَ مَتْناهُ عَنِ ٱلخِلَلِ
من زیاران دور ماندم دست خالی منفرد
همچو شمشیری که ماند از زر و زیور عری
فلا صَديقَ إليهِ مُشْتَكَىٰ حَزَني
ولا أنيسَ إليه مُنْتَهَىٰ جَذَلي
همدمی کو تا بدو از غم شکایتها برم
مونسی کو تا بگویم شادیم را بر سری
طالَ ٱغتِرابِيَ حتّى حَنَّ راحِلَتي
وَ رَحْلُهَا وَ قَرَى ٱلعَسّالَةِ ٱلذُّبُلِ
غربتم چندان دراز آمد که نالید اشترم
بار و لرزان نیزه نیز آمد به ناله‌گستری

وَضَجَّ مِنْ لَغَبٍ نِضْوِي و عَجَّ لِما
يَلقَى رِكابِي و لَجَّ الرَّكْبُ في عَذَلي

وان نزاز اشتر ز رنج راه و دیگر اشتران
ناله سر دادند و یاران را به سربُد داوری

أُرِيدُ بَسْطَةَ كَفٍّ أَسْتَعِينُ بِها
على قَضاءِ حُقُوقٍ لِلْعُلَى قِبَلِي

رنج ره هموار کردم تاگشاید دست من
شاید از خود باز پردازم حقوق برتری

وَٱلدَّهْرُ يَعْكِسُ آمالِي و يُقْنِعُنِي
مِنَ ٱلغَنِيمَةِ بَعْدَ ٱلكَدِّ بِالقَفَلِ

روزگار آمال من وارون کند وا داردم
نی غنیمت بازگردم بعد از آن چالشگری

وذي شَطَاطٍ كَصَدْرِ ٱلرُّمْحِ مُعْتَقِلٍ
بِمِثْلِهِ غيرِ هَيَّابٍ و لا وَكِلِ

ای بسا نیزه قدی در کف گرفته نیزه‌ای
مرد بی باکی که باشد از زبونیها بری

حُلْوِ ٱلفُكاهَةِ مُرِّ ٱلجِدِّ قَدْ مُزِجَتْ
بِقَسْوَةِ ٱلبَأْسِ منهُ رِقَّةُ ٱلغَزَلِ

وقت شوخی باحلاوت گاه جدحنظل صفت
بأس با لطف غزل دارد به جانش همبری

طَرَدتُ سَرْحَ ٱلكَرَى عَنْ وِرْدِ مُقْلَتِهِ
وَٱللَّيْلُ أَغْرَى سَوامَ ٱلنَّوْمِ بِالمُقَلِ

من غزال خواب می‌راندم ز چشمانش برون
گرچه می‌راند آن غزالان شب به چشم عبهری

وَٱلرَّكْبُ مِيلٌ عَلَى ٱلأَكْوارِ مِنْ طَرَبٍ
صاحٍ وَآخَرَ مِنْ خَمْرِ ٱلكَرَى ثَمِلِ

از طرب روی جهاز اشتران خم گشته‌اند
این هشیوار و دگر مست شراب احمری

فَقُلْتُ أَدْعُوكَ لِلْجُلَّى لِتَنْصُرَنِي
وَأَنْتَ تَخْذُلُنِي فِي ٱلحادِثِ ٱلجَلَلِ

گفتمش می‌خواندمت تایاورم باشی به‌عشق
ترك من گفتی درین محنت به سویم ننگری

تَنامُ عَنِّي وَعَيْنُ ٱلنَّجْمِ ساهِرَةٌ
وَتَسْتَحِيلُ وَصِبْغُ ٱللَّيْلِ لَمْ يَحُلِ

غافل ازمن خفتی وچشم ستاره روشن است
تو دگر گشتی، نگشته رنگ چرخ اخضری

فَهَلْ تُعِينُ عَلَى غَيٍّ هَمَمْتُ بِهِ
وَٱلغَيُّ يَزْجُرُ أَحْياناً عَنِ ٱلفَشَلِ

سر به گمراهی نهادم ای رفیقان یاریی
گمرهی گه مانع آید از عوار مضطری

إِنِّي أُرِيدُ طُرُوقَ ٱلحَيِّ مِنْ «إِضَمٍ»
وَقَدْ حَماهُ رُماةُ ٱلحَيِّ مِنْ «ثُعَلٍ»

در دیار یار خواهم شد از کوه اضم
کان ز ابناء ثُعَل دارد نگهبان لشکری

يَحْمُونَ بِالبِيضِ وَٱلسُّمْرِ ٱللِّدانِ بِهِ
سُودَ ٱلغَدائِرِ حُمْرَ ٱلحَلْيِ وَٱلحُلَلِ

پاس می‌دارند با تیغ و درخشان نیزه‌ها
زان سیه زاغان زیور سرخ جامه عبقری

فَسِرْ بِنا في ذِمامِ اللَّيلِ مُعْتَسِفاً
فنَفْحَةُ الطِّيبِ تَهْدِينا إلى الحِلَلِ

سپرده ما را شب تاریک از بیراهه‌ای
چون رساند بوی ، ما را در حریم آن پری

فالحِبُّ حَيْثُ العِدا والأُسْدُ رابِضَةٌ
حَوْلَ الكِناسِ لَها غابٌ مِنَ الأَسَلِ

در نیستانی که بس شیر دلاور خفته است
در حریم آن بود ما را غزال معجری

نَؤُمُّ ناشِئَةً بِالجِزْعِ قَدْ سُقِيَتْ
نِصالُها بِمِياهِ الغُنْجِ وَالكَحَلِ

نازنینی قصد من باشد کزو سیراب گشت
تیر مژگانش به آب عشوه و افسونگری

قَدْ زادَ طِيبَ أَحادِيثِ الكِرامِ بِها
ما بِالكَرائِمِ مِنْ جُبْنٍ وَمِنْ بَخَلِ

صحبت بخشنده مردان را بسی خوشتر کند
آنچه ترس و بخل باشد در زنان چادری

تَبِيتُ نارُ الهَوَى مِنْهُنَّ فِي كَبِدٍ
حَرَّى وَنارُ القِرَى مِنْهُمْ عَلَى القُلَلِ

آتش عشق زنانش در دلم سوزان بود
روشن از مردانش بینی برقلل نارِ قِری

يَقْتُلْنَ أَنْضاءَ حُبٍّ لاحَراكَ بِها
وَيَنْحَرُونَ كِرامَ الخَيْلِ وَالإِبِلِ

می‌کُشند اینان به نازی عاشقان زار را
می‌کُشند آنان خیول و اشتران پروری

یُشْفَی لَدِیغُ ٱلعَوالِي فی بُیُوتِهِمُ
بِنَهْلَةٍ مِنْ غَدیرِ ٱلخَمْرِ وَٱلعَسَلِ
زخم نیزه خورده یابد در حریم او شفا
گرخوردیک جرعه‌ازجامش‌شراب‌کوثری
لَعَلَّ إِلمامَةً بِالجِزْعِ ثانِیَةً
یَدِبُّ مِنْها نَسیمُ ٱلبُرْءِ فی عِلَلي
کاشکی در منزل جانان گذاری افتدم
تا نسیم عافیت بر من وزد زان صعتری
لاأَکْرَهُ ٱلطَّعْنَةَ ٱلنَجْلاءَ قَدْ شُفِعَتْ
بِرَشْقَةٍ مِنْ نِبالِ ٱلأَعْیُنِ ٱلنُّجُلِ
طعنهٔ جانسوز نیزه نیست بر من ناگوار
تیز چشمی گر بیندازد نگار آزری
وَلاأَهابُ ٱلصِّفاحَ ٱلبِیضَ تُسْعِدُنِي
بِاللَّمْحِ مِنْ خَلَلِ ٱلأَسْتارِ وَٱلکِلَلِ
کی بود باکی مرا در دل زرخشان‌نیزه‌ها
با نگاهی گر کند دزدانه یارم یاوری
ولا أَخِلُّ بِغِزلانٍ أُغازِلُها
وَلَوْ دَهَتْنِي أُسُودُ ٱلغِیلِ بِالغِیَلِ
کی‌کنم ترك غزالانی که معشوق منند
گر چه تا زندم بناگه‌آن همه شیر جری
حُبُّ ٱلسَّلامَةِ یَثْنِي هَمَّ صاحِبِهِ
عَنِ ٱلمَعالي وَیُغْرِي ٱلمَرْءَ بِالکَسَلِ
باز می‌تابد سلامت دوستی عزم ترا
از معالی و کشاند جانب تن پروری

فإنْ جَنَحْتَ إلَيْهِ فَاتَّخِذْ نَفَقاً
فِي الأرْضِ أوْ سُلَّماً فِي الجَوِّ فاعْتَزِلِ

عافیت را خانه باید در بن غاری کنی
یا که عزلت را به اوج آسمان باید پری

وَدَعْ غِمارَ العُلَى لِلْمُقْدِمِينَ عَلَى
رُكُوبِها و اقْتَنِعْ مِنْهُنَّ بِالبَلَلِ

کار دریا را به دست مرد دریادان سپار
شو قناعت‌کن از آن دریا بدین اندك تری

رِضَى الذَّلِيلِ بِخَفْضِ العَيْشِ مَسْكَنَةٌ
والعِزُّ عِنْدَ رَسِيمِ الأيْنُقِ الذُّلُلِ

خوار مایه تن به پستی می‌دهد در مسکنت
مرد را در سیر اشتر حاصل آید سروری

فادْرَأْ بِها فِي نُحُورِ البِيدِ جافِلَةً
مُعارِضاتٍ مَثانِي اللُّجْمِ بالجُدُلِ

مرکب خود را شتابان در دل صحرا فکن
تا سبق گیرد لجامی با لجام دیگری

إنَّ العُلَى حَدَّثَتْنِي وَهْيَ صادِقَةٌ
فِيما تُحَدِّثُ إنَّ العِزَّ فِي النُّقَلِ

دی معالی گفت‌بامن این سخن ازروی صدق
کز سفرها حاصل آید سرفرازی و سری

لَوْ أنَّ فِي شَرَفِ المَأْوَى بُلُوغَ مُنًى
لَمْ تَبْرَحِ الشَّمْسُ يَوْماً دارَةَ الحَمَلِ

آفتاب از برج برّه نامدی هرگز برون
پایگاه برتر ار بودی نشان مهتری

أهَبْتُ بِالحَظِّ لَوْ نَادَيْتُ مُسْتَمِعاً
وَٱلحَظُّ عَنِّي بِالجُهَّالِ فِي شُغُلِ

بخت را دادم ندا کاش آن ندا را می‌شنید
کو زمن برگشته با دونان کند همبستری

لَعَلَّهُ إنْ بَدا فَضْلِي وَنَقْصُهُمُ
لِعَيْنِهِ نَامَ عَنْهُمْ أوْ تَنَبَّهَ لِي

من بر آنم بخت دیگر بار دریابد مرا
گر ببیند نقص ایشان و زمن دانشوری

أُعَلِّلُ ٱلنَّفْسَ بِالآمالِ أرْقُبُها
ما أضْيَقَ ٱلعَيْشَ لَوْلا فُسْحَةُ ٱلأمَلِ

نفس خود را می‌فریبم با فراوان آرزو
تنگ بودی زندگی بی آرزوی سرسری

لَمْ أرْتَضِ ٱلعَيْشَ وَٱلأيّامُ مُقْبِلَةٌ
فَكَيْفَ أرْضَى وَقَدْ وَلَّتْ عَلَى عَجَلِ

گاه اقبال جهانم هیچ خرسندی نبود
چون بود حالم به ادبار جهان ششدری

غالَى بِنَفْسِيَ عِرْفانِي بِقِيمَتِها
فَصُنْتُها عَنْ رَخيصِ ٱلقَدْرِ مُبْتَذَلِ

قیمت نفسم ز ارج معرفت بالا گرفت
تا مصونش داشتم از ابتذال و بی فری

وعادَةُ ٱلنَّصْلِ أنْ يُزْهَى بِجَوْهَرِهِ
وَلَيْسَ يَعْمَلُ إلاّ فِي يَدَى بَطَلِ

تیغ جوهر دار گرچه می‌درخشد برق وار
جوهرش پنهان بود بی پهلوان گوهری

مَاكُنْتُ أُوثِرُ أَنْ يَمْتَدَّ بِي زَمَنِي
حَتَّى أَرَى دَوْلَةَ ٱلأَوْغَادِ وَٱلسَّفِلِ

بهتر آن بودی که عمر من نگشتی بس دراز
تا که بینم سفلگان را بر سریر سروری

تَقَدَّمَتْنِي أُنَاسٌ كَانَ شَوْطُهُمُ
وَرَاءَ خَطْوِي إِذْ أَمْشِي عَلَى مَهَلِ

مردمی برتر شدند از من که گر پویان شوند
باز گوئی در پیم باشند اندر قهقری

هٰذَا جَزَاءُ آمْرِیءٍ أَقْرَانُهُ دَرَجُوا
مِنْ قَبْلِهِ فَتَمَنَّى فُسْحَةَ ٱلأَجَلِ

این بود اجر کسی کز رفته یاران شد جدا
بار خواهد دیر مانَد در جهان ایدری

وَإِنْ عَلَانِي مَنْ دُونِي فَلَا عَجَبٌ
لِي أُسْوَةٌ بِانْحِطَاطِ ٱلشَّمْسِ عَنْ زُحَلِ

تا کسی گر برتر از من شد نباشد بس عجب
آفتابم زیر کیوان در شمار اختری

فَاصْبِرْ لَهَا غَيْرَ مُحْتَالٍ وَلَا ضَجِرٍ
فِي حَادِثِ ٱلدَّهْرِ مَايُغْنِي عَنِ ٱلْحِيَلِ

درگهِ بیچارگی صبری کن و آزاده باش
چون که دور آسمان خود می کند چاره گری

أَعْدَى عَدُوِّكَ أَدْنَى مَنْ وَثِقْتَ بِهِ
فَحَاذِرِ ٱلنَّاسَ وَٱصْحَبْهُمْ عَلَى دَخَلِ

بدترین دشمن ترا آنکه بدو دل بسته‌ای
الحذر هر آشنا را محرم خود نشمری

وَ إنَّما رَجُلُ ٱلدُّنیا وَ واحِدُها
مَنْ لایُعَوِّلُ فِي ٱلدُّنیا عَلَی رَجُلِ
بهترین مرد جهان آنکس تواند بود کو
معتمد کس را نداند در جهان اغبری
وحُسْنُ ظَنِّكَ بِالأیّامِ مَعْجِزَةٌ
فَظُنَّ شرّاً وَکُنْ مِنْها عَلَی وَجَلِ
بد گمان شو بهر دنیا و از او در بیم باش
چون نشان عجز باشد این همه خوش باوری
غاضَ ٱلوَفاءُ وفاضَ ٱلغَدْرُ وَٱنْفَرَجَتْ
مَسافَةُ ٱلخُلْفِ بَیْنَ ٱلقَوْلِ وَٱلعَمَلِ
دست بد عهدی جدا بنمود قول و فعل را
خشک شد گلبرگ عهد و خار حیله شد طری
وَشانَ صِدْقَكَ عِنْدَ ٱلنّاسِ کِذْبُهُمُ
وَهَلْ یُطابِقُ مُعْوَجٌّ بِمُعْتَدِلِ
ای دریغ از صدق کان با کذب مردم لوث شد
کی زند پهلو نبهره با طلای شش سری
إنْ کانَ یَنْجَعُ شَیْءٌ فِي ثَباتِهِمُ
عَلَی ٱلعُهودِ «فَسَبَقَ ٱلسَّیْفُ لِلْعَذَلِ»
در ثبات عهد کس چیزی نباشد سودمند
بی وفائی مانده از روز نخستش مرده ری
یا وارِداً سُؤْرَ عَیْشٍ کُلُّهُ کَدَرٌ
أنْفَقْتَ صَفْوَكَ فِی أیّامِكَ ٱلأُوَلِ
صرف شد از تو صفای عمر در عهد شباب
ای که دربیری به مرداب کدر روی آوری

فِيمَ ٱقْتِحامُكَ لُجَّ ٱلْبَحْرِ تَرْكَبُهُ
وَأَنْتَ يَكْفِيكَ مِنْهُ مَصَّةُ ٱلْوَشَلِ

تا نشاند جرعه آبی از دلت سوز عطش
از چه خود را در دهان موج دریا می‌بری

مُلْكُ ٱلْقَناعَةِ لايُخْشَى عَلَيْهِ وَلا
يُحتاجُ فيه إلَى ٱلْأنْصارِ وَٱلْخَوَلِ

ملک خرسندی ندارد بیمی از روز زوال
نیست او را حاجتی تا کس نماید یاوری

تَرجُو ٱلْبَقاءَ بِدارٍ لاثَباتَ لَها
فَهَلْ سَمِعْتَ بِظِلٍّ غَيْرِ مُنْتَقِلِ

در بقای دار فانی ای عجب دل بسته‌ای
سایه کی دیدی نگردد زیر چرخ چنبری

و يا خبيراً عَلَى ٱلْأسرارِ مُطَّلِعاً
أُصْمُتْ فَفِي ٱلصَّمْتِ مَنْجاةٌ مِنَ ٱلزَّلَلِ

ای که بر اسرار مردم واقفی خاموش باش
در خموشی بی گمان راه سلامت بسپری

قَدْ رَشَّحُوكَ لِأمْرٍ لَوْ فَطَنْتَ لَهُ
فَارْبَأْ بِنَفْسِكَ أنْ تَرْعَى مَعَ ٱلْهَمَلِ

گر بدانی بهر کاری بس بزرگت ساختند
نفس خود برتر شمار از این که بادونان چری[1]

---

۱ ـ صورت عربی قصیده از متن مصحح استاد محترم آقای دکتر مظفر بختیار که در مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی سال دوازدهم، مرداد ۱۳۴٤ انتشار یافته اخذ شده است.

منطق بایایی

از: جی. اچ. فون رایت

ترجمهٔ عبدالحسین آذرنگ

توضیح مترجم: این رساله، نوشتهٔ جی. اچ. فون رایت است. رایت از استادان تراز اول و از منطقدان قهار است. این رساله که بیشتر جنبهٔ پیشنهادی دارد و فتح باب فصلی نوگشوده است، در ۱۹۵۱ در فصلنامهٔ انگلیسی ذهن منتشر شده است * و از آن زمان تاکنون، منشاء بحث‌های بسیار و مرجع نوشته‌های فراوان قرار گرفته‌است. همان‌طور که می‌بینید، عنوان رساله Deontic Logic است که در زبان فارسی به «منطق بایایی»، «منطق احکام اخلاقی»، «منطق وظایف اخلاقی»، «منطق فریضی»، «منطق فرایض اخلاقی» و اغلب به «منطق دئونتیک» ترجمه کرده‌اند. در این ترجمه، برابر «منطق بایایی» به کار رفته است.

منطق بایایی، رشته‌ای است که هنوز مراحل تکوین و قوام را سپری نکرده و کاملا استقرار نیافته است. بنا براین طبیعی است که در زبان فارسی هم طرح نشده و زبان و اصطلاحهای متناسب خود را نیافته باشد. تا آنجا که نگارنده دنبال و پرس و جو کرده، در تنها نوشتهٔ فارسی که اشارهٔ گذرایی به این رشتهٔ منطق شده، در فصل «اصول فقه و منطق دئونتیک» کتاب برخی بررسیها... **

* G. H. Von Wright. «Deontic Legic». in: *Mind* (VOL. LX, NO., 237, Jan 1951): 1—15.

** . برخی بررسیها دربارهٔ جهان بینی‌ها و جنبش‌های اجتماعی در ایران، ج ۲، تهران؛ ناشر؟، ۱۳۵۷، ۱۰۶؛ ص، ص ۲۲۳ تا ۲۲۴.

است. اما گویا اخیراً یکی دو تن از نویسندگانی که در زمینهٔ فلسفهٔ اسلامی و تطبیقی و فلسفهٔ علم تحقیق می‌کنند، دست به کار تدوین فصلی در این باب به زبان فارسی شده‌اند. نگارنده متاسف است که امکان زیارت این نویسندگان و گفت و گو دربارهٔ اصطلاحها و نکات و مشکلات خاص این رساله را با آنها نداشته است.

ارباب علم و جویندگان علم خوب می‌دانند که فتح باب هر موضوعی که چون همین بحث، دشوار، بیسابقه یا کم سابقه و فاقد اصطلاحهای کافی و مناسب باشد و از همه مهمتر، معرف یا مترجم تنکمایه‌ای چون صاحب این قلم داشته باشد، با چه دشواری‌ها و چه خبط و خطاهایی به همراه است. گواینکه اگر ترجمه براستی نامفهوم و غیر قابل استفاده باشد، هیچ کدام این عذر و بهانه‌ها از بار مسئولیت او نمی‌کاهد.

در پایان نگارنده وظیفهٔ خود می‌داند ازدوست دانشمند آقای دکتر ضیاء موحد استاد منطق که این ترجمه را به همراه متن اصلی مطالعه کرده‌اند و به مترجم تذکرهای سودمندی داده‌اند، سپاسگزاری کند.

منطق بایایی[1]

۱. می‌توان مفاهیم موسوم به مفاهیم موجهه[2] را به سهولت به سه یا چهار دسته تقسیم کرد: (۱) جهات صدق[3] یاجهات راستی[4]. اینها مفاهیمی هستند از قبیل ضروری[5] (لزوماً راست)؛ ممکن[6] (راست ممکن) و محتمل[7] (راست محتمل)؛ (۲) جهات معرفتی یاجهات دانستن. اینها مفاهیمی هستند از سنخ تصدیق پذیر[8] (مفهومی که راست شناخته شود)؛ بلاتکلیف[9] و تکذیب پذیر[10] (مفهومی که دروغ شناخته شود)؛ (۳) جهات بایایی یا فریضی[11] یا جهات تکلیف وجوب[12]. اینها مفاهیمی هستند از نوع واجب[13] (که باید انجام داد)؛ مجاز[14] (که اجازه داریم انجام دهیم) و ممنوع یا حرام[15] (که نباید انجام داد). به عنوان چهارمین دسته‌ٔ اصلی مقولات موجهه، می‌توان جهات وجودی یا جهات هستی را افزود. (٤) اینها مفاهیمی هستند از گونه‌ٔ کلیّت، وجود یا هستی و تهی بودن[16] (صفات یا طبقات).

با وجود اختلافهای مشخصی که میان دسته‌های گوناگون جهات هست، این

---

1 - deontic logic　2 - modal concepts　3 - alethic modes
4 - truth(= صدق)　5 - necessary　6 - possible
7 - contingent　8 - verifiable　9 - undecided
10 - falsiable

۱۱ - deontic modes، برای اصطلاح «deontic» مدیون دوستم استاد سی. دی. برود C. D. Broad هستم. - رایت.

12 - obligation　13 - obligatory　14 - permitted
15 - forbidden　16 - emptiness

جهات از مشابهتهای اساسی برخوردارند. به همین دلیل، سزاوار است که به نحو خاصی بررسی شوند. بحث جهات وجودی معمولاً به عنوان نظریهٔ تسویر[1] معروف است. بحث جهات راستی بیشتر آنچه را علی‌الرسم موسوم به منطق موجهات[2] است: در بر می‌گیرد. منطق دانان به جهات معرفتی به تفصیل و به جهات بایایی تقریباً اصلاً نپرداخته‌اند.

دراین رساله مبادی منطق صوری موجهات بایایی به اختصار بررسی خواهد شد.

۲. نخست باید به این پرسش مقدماتی پاسخ گفت: «چیزهایی» که واجب، مجاز، حرام و نظایر آنها شمرده می‌شوند: چیستند؟

این «چیزها» را افعال می‌خوانیم.

البته واژهٔ «فعل» درزبان متداول با ابهام وایهام به کار می‌رود. گاه برای چیزی به کار گرفته می‌شود که می‌توان آن را فعل توصیفگر صفت نامید: مانند دزدی. اما برای موارد مستقلی نیز به کار می‌رود که ذیل این گونه صفات قرار می‌گیرد؛ مثلاً موارد دزدی.

کار برد واژه برای موارد خاص. شاید مناسبتر از کار برد آن برای صفات باشد. با این حال برای سهولت در گفتار؛ در این رساله «فعل» را برای صفات به کار می‌بریم، نه برای موارد مستقل از هم. می‌گوییم دزدی، آدم‌کشی، سیگارکشی و جز آنها فعل است. موارد مستقلی که زیر عنوان دزدی: آدم‌کشی، سیگارکشی و جز آنها قرار می‌گیرند. موارد فعل می‌نامیم. واژه‌های بایایی که محمول قرار می‌گیرند، از افعالند نه از موارد فعل.

عمل کردن یا عمل نکردن به فعلی خاص را (توسط یک فاعل) ارزشهای عملی[3] (برای همان فاعل) می‌نامیم. فعلی را تابع عملی[4] سایر افعال خاص می‌خوانند که ارزش

---

1 quantification theory
2 - modal logic (= منطق موجهه)
3 - performance values
4 - performance function

عملیش برای هر فاعل مفروض عیناً به ارزشهای عملی سایر افعال همان فاعل بستگی داشته باشد.

مفهوم تابع عملی عیناً همان مفهوم تابع راستی[1] در منطق گزاره‌ها[2] ست.
می‌توان تابعهای عملی جزئی را درست متناظر با تابعهای راستی جزئی تعریف کرد.
بنا براین: از نفی[3] فعل مفروض می‌فهمیم که فعلی توسط فاعل انجام داده شده است، فقط و فقط وقتی که او فعل مفروض را انجام نداده باشد. برای مثال: نفی فعل باز پرداختن وام، فعل باز نپرداختن است. اگر A (A نام فاعل است) بر فعلی دلالت کند، $\sim A$ به منزلهٔ نام نفی آن فعل به‌کار می‌رود.

به همین قیاس می‌توان وصل یا عطف یا ترکیب عطفی[4]، فصل یا ترکیب فصلی[5]، استلزام[6] و هم‌ارزی[7] دو فعل مفروض را تعریف کرد (مثلاً فعل مستلزم دو فعل مفروض به فعلی گویند که توسط فاعلی انجام داده شده باشد، فقط و فقط وقتی که مورد این باشد که فعل انجام‌گرفته باشد و فعل دوم توسط فاعل مورد بحث انجام‌نگرفته‌باشد.) اگر A و B بر افعال دلالت کنند، $A \& B$ چون نام عطف آن دو فعل به‌کار می‌رود. $A \vee B$ چون نام فصل آن دو، $A \to B$ به عنوان نام استلزام آن دو و $A \leftrightarrow B$ به منزلهٔ نام هم ارزی شان.

سرانجام می‌توان همانگویی[8] و تناقض[9] n فعل مفروض را تعریف کرد. حرف نخست، فعلی است که انجام گرفته و حرف دوم، فعلی است که توسط فاعلی انجام نگرفته است، هر چند که ارزشهای عملی n فعل مفروض فاعل موضوع بحث باشد.
$\sim A$ را نام نفی A، $A \& B$ را عطف یا ترکیب عطفی، $A \vee B$ را فصل یا ترکیب فصلی، $A \to B$ را استلزام و $A \leftrightarrow B$ را نام هم‌ارزی A و B می‌خوانیم.

1 - truth function(= تابع صدق/تابع ارزش)
2 - propositional logic 3 - negation 4 - conjunction (= اتصال)
5 - disconjunction(= انفصال) 6 - implication 7 - equivalence
8 - tautology (= راستگو/متکرر معلوم/معلوم متکرر) 9 - contradiction

نام فعلی که نه نام نفی نام دیگر فعلی باشد و نه نام فصل ؛ عطف. استلزام یا نام هم ارزی دو نام دیگر افعال. نام ذرگانی یا اتمی یا تجزیه ناپذیر[1] می‌خوانیم.

از ترکیب مولکولی[2] n نام افعال این طور می‌فهمیم که:

(الف) هر یک از خود نامهای n و هر یک از نامهای نفی آنها.

(ب) نام عطف. فصل. استلزام و هم ارزی هر دو n نام.

(پ) نام نفی هر ترکیب مولکولی نام n و نام عطف. فصل. استلزام و هم ارزی هر دو ترکیب مولکولی نام n.

nنامها را سازا[3] های ترکیب‌های مولکولیشان می‌نامند. اگر نامها، نامهای ذرگانی باشند. سازاهای ذرگانی[4] نامیده می‌شوند.

مانند کاربرد کمان؛ این قرارداد را می‌پذیریم که نماد & نیروی ترکیبی بیشتری از نمادهای V. ⟶ و ⟷ دارد؛ نماد V بیش از نمادهای ⟶ و ⟷؛ و نماد ⟶ بیش از ⟷. ازاین رو برای مثال به‌جای E ⟷ (D ⟶ (VC) ((A & B) عبارت ساده A & B V C ⟶ D ⟷ E را می‌نویسیم.

نمادهای ~ ؛ & ؛ V ، ⟶ ؛ ⟷ همان طور که برای تابعهای راستی به کار می‌روند ؛ برای تابعهای عملی هم به‌کار گرفته می‌شوند. این دوگانگی بسادگی به خطا نمی‌انجامد. پس برکاربرد دو مجموعه نمادهای خاص برتری دارد.

۳. مفهوم جواز را به منزلهٔ مقولهٔ تعریف نشدهٔ بایایی وارد بحث می‌کنیم. این مفهوم تنها مقولهٔ تعریف نشدهٔ بایایی است که بدان نیازداریم.

اگر فعلی مجاز نباشد، ممنوع یا حرام نامیده می‌شود. برای مثال: دزدی مجاز نیست، پس ممنوع است. ما مجاز نیستیم دزدی کنیم. پس نباید دزدی کنیم[5].

---

1 - atomic name

2 - molecular complex

3 - constituent (= جزء سازنده/سازه)

4 - atomic constituents

۵ - لازم به تأکید نیست که موضوع اعتبار گزاره‌های گوناگون فریضی (سوای گزاره‌هایی که به اعتبار مبانی صوری صادقند) در این رساله ربطی به کار ما ندارد.

اگر نفی فعلی ممنوع باشد، خود فعل واجب شمرده می‌شود. برای مثال: سرپیچی از قانون ممنوع است؛ پس پیروی از قانون واجب است. ما باید فعلی را انجام دهیم که مجاز از انجام ندادنش نیستیم.

اگر فعلی و نفی آن فعل هر دو مجاز باشند. فعل (اخلاقاً) مباح[1] تلقی می‌شود. برای مثال: می‌توانیم در دود خانه[2] سیگار بکشیم: اما نیز می‌توانیم سیگار نکشیم. پس سیگار دود کردن در دود خانه گونه‌ای رفتار است که اخلاقاً مباح است.

خوب است توجه داشته باشیم که بنابراین مباح بودن، مقولهٔ محدودتری از مجاز بودن است. هر چیز مباحی، مجاز است؛ اما هر چیز مجازی، مباح نیست. به همین دلیل: آنچه واجب است، مجاز نیز هست: اما مباح نیست.

(فرق میان مجاز و مباح در جهات بایا، همچون فرق میان ممکن و محتمل در جهات راستی است.)

مفاهیم بایایی بالا برای فعل واحد (یا تابع عملی افعال) صادق است. مفاهیم بایایی‌ای نیز هستند که برای زوج افعال صادقند.

اگر ترکیب عطفی دو فعل ممنوع باشد؛ آن دو اخلاقاً ناسازگارند (و اگر مجاز باشند، سازگارند). برای مثال: عهد کردن و عهدشکستن (اخلاقاً) افعالی ناسازگارند.

اگر استلزام دو فعل واجب باشد، انجام دادن یکی، انجام دادن دیگری را ایجاب می‌کند. برای مثال: عهد کردن، نگهداشتن عهد را ایجاب می‌کند.

گزاره‌ای که می‌گوید فعلی که A نام دارد مجاز است، با نماد PA نشان داده می‌شود:

گزاره‌ای که می‌گوید فعلی که A نام دارد حرام است: نفی گزاره‌ای است که مجاز است. بنابراین می‌توان این گزاره را با نماد (PA) ~ نشان داد.

---

1 - indifferent 2 - smonking compartment

گزاره‌ای که می‌گوید فعلی که A نام دارد واجب است ، نفی گزاره‌ای است که نفی فعل مجاز است. بنا براین می‌توان این گزاره را با نماد (P~A~) نشان داد. عبارت کوتاهتر O A را نیز به‌کار خواهیم برد .

گزاره‌ای که می‌گوید فعلی که A نام دارد (اخلاقاً) مباح است ، می‌تواند با نماد (P~B) & (P A) نشان داده شود .

گزاره‌ای که می‌گوید افعالی که A و B نام دارند (اخلاقاً) سازگارند ، می‌تواند با نماد (P A & B)~ نشان داده شود .

گزاره‌ای که می‌گوید انجام‌دادن فعلی که A نام دارد، انجام دادن فعلی راکه B نام دارد ایجاب می‌کند؛ می‌تواند با نماد B ⟶ O A نشان داده شود. اما B ⟶ OA همان معنائی را دارد که ((B ⟶ A)~P)~ و این یکی نیز همان معنائی را می‌دهد که (P A &~B)~ . پس ایجاب می‌تواند به منزلهٔ سازگاری تعبیر شود .

P و O راعاملهای بایایی[1] می‌خوانند. جمله‌های نوع «P» که نام‌فعلی (یا ترکیب مولکولی نام افعال) هستند و باید در جای خالی گذاشته شوند ، جمله‌هایPئی خواهیم نامید. به همین قیاس. جمله‌های نوع «O» را جمله‌هایOئی خواهیم نامید .

از باب کار بردگمان خوب است یاد آوری کنیم که برای پرهیز از خطا، جمله‌های Pئی و Oئی به عنوان سازاهای ترکیبهای مولکولی جمله‌ها، بهتر است درمیان‌کمان‌گذاشته شوند. گذشته‌ازاین‌باید توجه داشت‌که عامل‌بایایی قبل‌ازترکیب مولکولی نامهاوفعلها، به‌کل ترکیب باز می‌گردد، نه تنها به نخستین سازاهای ترکیب. از این رو، برای مثال: PAVB به این معناست فعلی‌که AVB نام دارد، مجاز است .

نظام منطق بایایی‌که رئوس آن را در این رساله برمی‌شماریم ، به بررسی پیرامون گزاره‌ها (و تابعهای راستی‌گزاره‌ها)ی واجب، مجاز، ممنوع و سایر (شقوق) خصایص

---

1 - deontic operators

بایایِ افعال (و تابعهای عملی افعال) می‌پردازد .

به گزاره‌هایی که موضوع بررسی گزاره‌های بایا هستند، خواهیم پرداخت . در درنظام ما، جمله‌هایی که این گزاره‌ها با آنها بیان شده‌اند، جمله‌های Pئی وOئی یا ترکیبهای مولکولی این جمله‌هایند.

۴. وظیفه‌ای که ازاهمیت جزئی برخوردار است وخود منطق بایائی پیش می‌کشد، گسترش شیوهٔ قطع و صدق [1] است : آیا گزاره‌های در دست بررسی منطقاً راستند یا نه؟ (مسئلهٔ قطع و صدق)[1] .

گاهی ترکیبهای مولکولی جمله‌های Pئی و Oئی راستیهای منطق را برای دلایلی که ارتباطی به ویژگی خاص مفاهیم بایا ندارد، بیان می‌دارند. برای مثال: اگر A مجاز است، اگر B مجاز است، پس B ممنوع است، اگر A ممنوع است. در قالب نماد: $((PB) \longrightarrow (PA)) \longrightarrow (\sim(PA) \longrightarrow \sim(PB))$. راستی منطق این است . کاربرد گونه‌ای است که موسوم به قاعدهٔ رفع تالی[2] است و برای هر جمله‌ای چه بایا باشد و چه نباشد، معتبر است . بنابراین از دیدگاه منطق بایائی ما دارای ارزش جزئی است .

با این حال گاه ترکیبهای مولکولی جمله‌های Pئی و Oئی راستیهای منطق را برای دلایلی که به ویژگی خاص (منطقی) مفاهیم بایا بستگی دارد ، بیان می‌کنند . برای مثال: اگر A واجب باشد و A مقدمهٔ واجب B باشد، پس B نیزواجب است. به زبان نماد: $(OA) \& (OA \longrightarrow B) \longrightarrow (OB)$. بداهتش محسوس است که این فرمول، راستی منطق است، یعنی چیزی که برپایهٔ مبانی صوری محض معتبراست. باوصف این، کار برد طرحی که برای هر جمله‌ای معتبر باشد. نیست ، چه آن جمله بایا باشد و چه نباشد. وجود راستیهای منطقی که مختص مفاهیم بایاست ، عاملی است که مطالعهٔ منطق بایائی را جالب توجه می‌کند .

---

1 - decision problem (= مسئلهٔ قطع و صدق) 2 - modus tollens

اگر ترکیب مولکولی جمله‌های Pئی و Oئی راستی منطق دلایلی را بیان می‌دارد که مستقل از طبیعت ویژهٔ مفاهیم بایاست. پس راستی آن ترکیب می‌تواند با جدول راستی[1] منطق گزاره‌ها احراز یا اثبات شود.

با این حال، اگر ترکیب مولکولی جمله‌های Pئی و Oئی راستی منطقی را برای دلایلی بیان می‌دارد که به طبیعت ویژهٔ مفاهیم بایا بستگی دارد. پس راستی آن نمی‌تواند تنها به کمک منطق گزاره‌ها احراز شود. بنا براین پرسشی که پیش می‌آید این است: شرط لازم و کافی ترکیب مولکولی جمله‌های Pئی و/یا Oئی که باید صدق کند تا گزاره‌ای را که منطقاً راست باشد بیان کند؛ چیست؟

۵. خوب است به «مجاز» و «ممنوع»؛ دو ارزش بایا بپردازیم.

• فعلی را تابع بایای سایر افعال خاص می‌دانند که راستی بایای فعل قبلی عیناً به ارزشهای بایای فعل بعد وابسته باشد.

بآسانی می‌توان دید فعلی نیست که تابع عملی سایر افعال خاص باشد و تابع بایای آنها نیز باشد. (جز این اگر بود؛ منطق مفاهیم بایا بی اهمیت می‌بود.)

نخست: نفی فعل مفروضی را در نظر بگیرید. از این واقعیت که A انجام گرفته است؛ می‌توان این واقعیت را نتیجه گرفت که A ـــ انجام نگرفته است. اما از این واقعیت که A مجاز است. نمی‌توان خصیصهٔ مجاز بودن یا ممنوع بودن Aـــ را نتیجه گرفت. A ـــ گاه مجاز است، گاهی نیست. اگر A چیزی باشد که مباح خوانده‌ایم؛ پس A ـــ نیز مجاز است، اما اگر A از قضا هم واجب باشد و هم مجاز، پس A ـــ ممنوع است. فی‌المثل در دودخانه هم سیگار نکشیدن مجاز است و هم سیگار کشیدن. اما در نادودخانه: سیگار نکشیدن مجاز است و سیگار کشیدن ممنوع.

حالا به عطف دو فعل توجه کنید. از این واقعیت که A و B هردو انجام گرفته‌اند نتیجه گرفته می‌شود که A & B انجام گرفته‌اند. اما از این واقعیت که A و B هردو مجازند،

1- truth table

نتیجه گرفته نمی‌شود که A & B مجازند. گاهی A & B مجازند، گاهی نیستند. دلیلش اینکه ممکن است A و B هر دو مجاز باشند، اما انجام گرفتن یکی از آن دو، مقدمهٔ واجب دیگری نباشد. شاید من آزاد باشم وعدهٔ چیز مخصوصی را به کسی بدهم یا ندهم؛ و آزاد باشم همان چیز را به او بدهم یا ندهم؛ اما وعدهٔ چیزی را دادن و به وعده عمل نکردن ممنوع است.

بعد از آن دو، به فصل دو فعل توجه کنید. از این واقعیت که دست کم یکی از دو فعل A و B انجام گرفته است، این نتیجه به دست می‌آید A V B انجام گرفته است. و از این واقعیت که هیچ یک از دو فعل A و B انجام نگرفته‌اند این نتیجه برمی‌آید که AVB انجام نگرفته است.

به همین قیاس از این واقعیت که دست کم یکی از افعال مجاز است، این نتیجه برمی‌آید که فصل آنها مجاز است، و از این واقعیت که هر دو فعل حرامند، نتیجه گرفته می‌شود که فصل آن دو حرام است. به سخن دیگر: فصل دو فعل مجاز است، فقط و فقط وقتی که دست کم یکی از آن دو مجاز باشد. بلند صحبت کردن یا سیگار کشیدن در قرائتخانه مجاز است، فقط و فقط وقتی که بلند صحبت کردن یا سیگار کشیدن مجاز باشد.[1]

بنابراین، تابعهای بایایی با توجه به فصل، شبیه تابعهای عملی (و تابعهای راستی‌اند)، اما با توجه به نفی یا عطف، شبیه نیستند. می‌توان این شباهت را به منزلهٔ اصل پخش پذیری بایایی[2] قلمداد کرد.

اگر فعلی ترکیب فصلی دو فعل دیگر باشد، پس گزاره‌ای که می‌گوید ترکیب فصلی مجاز

---

۱ - معنی «یا» در زبان عادی کاملا معلوم نیست. وقتی می گوییم مجازیم فعل A یا B را انجام دهیم، گاه بنا به استلزام مرادمان این است که مجازیم هر دو فعل را انجام دهیم. و گاهی مقصودمان این است که مجازیم یکی، و فقط یکی، از دو فعل را انجام دهیم. اینکه استلزام، کدام معنی «یا» را می‌رساند، بستگی به طبیعت مادهٔ مورد خاص دارد که «یا» در آن به کار رفته است. باید تأکید کنم که کاربرد «یا» در این رساله، کاربردی خنثی است و استفاده از آن ناظر به اختلاف ماده در موقعیتهای متفاوت است. معنای «ما مجازیم فعل A یا B را انجام دهیم» در جملهٔ بالا این است که ما مجازیم دست کم یکی از دو فعل را انجام دهیم و به حسب استلزام، مجاز بودن جمع و منع هر دو فعل نیست.

2 - Principle of Deontic Distribution

است، ترکیب فصلی گزاره‌ای است که می‌گوید فعل نخست مجاز است وگزاره‌ای که می‌گوید فعل دوم مجاز است.

(طبعاً این اصل می‌تواند گسترش یابد تا آنجا که ترکیبهای n عضوی را دربر بگیرد.)

به اعتبار اصول معروف منطق صوری، هر ترکیب مولکولی n نام افعال دارای چیزی است که پیشنهاد می‌کنیم صورت نرمال فصلی کامل[1] خوانده شود. این صورت، یک ـ O و ـ 1 یا بیش از نام ترکیب فصلی 1 ـ شرطی نامهای ترکیب عطفی n شرطی است. هر یک از n نام اصلی یا نام نفی‌اش در یکایک نامهای ترکیب عطفی هست.

به اعتبار اصلی بخش پذیری بایایی بالا، هر ترکیب مولکولی n نام افعال بر تابع بایای افعالی دلالت می‌کند که مدلول نامهای ترکیب عطفی در صورت نرمال فصلی کاملش است.

اکنون به جملهٔ Pئی P_c توجه کنید. C ما بازای (نام ذرگانی فعل یا) ترکیب مولکولی نام افعال است. فرض کنید: $C_1, \ldots, C_k$ ما بازای نامهای ترکیب عطفی در صورت نرمال فصلی کامل C باشد. جمله‌های $P_{c1}, \ldots, P_{ck}$ راسازاهای Pئی P_c می‌نامیم.

چون C به‌اعتبار اصل بخش‌پذیری بایایی، بر تابع بایای افعالی که با $C_1, \ldots, C_{ck}$ نامیده می‌شوند دلالت می‌کند؛ این نتیجه به دست می‌آید که P_c نشان دهندهٔ تابع راستی گزاره‌هایی است که با $P_{c1}, \ldots, P_{ck}$ نشان داده شده‌اند. عموماً: جملهٔ Pئی نشان دهندهٔ تابع راستی گزاره‌هائی است که با سازاهای Pئیش نشان داده شده باشند.

n نام افعال $A_1, \ldots, A_n$ را درنظر بگرید. درهمهٔ 2^nها نامهای ترکیب عطفی است که می‌تواند با گزینش $m (o \leqq m \leqq n)$ از n نامها و گرفتن نامهای نفی n - m نامهای بازمانده، ساخته شود. (ترتیب نامها در نام ترکیب عطفی مطرح نیست). از آحاد بایایی در قلمرو بایایی آن افعالی که $A_1, \ldots, A_n$ نامیده می‌شوند، گزاره‌هایی را خواهیم شناخت که افعال بعدی که با نامهای ترکیب‌عطفی 2^n نامیده می‌شوند، مجازند.

از خود قلمرو بایایی ترکیب فصلی همهٔ آحاد بایایی دانسته می‌شود.

1 - Perfect disjunctive normal form

از این رو . فی المثل آحاد بایائی قلمرو بایائی فعل واحدی که نامش A است . گزاره‌هائی هستند که با P A و P∼A بیان می‌شوند. خود قلمرو بایائی، گزاره‌ای است که با (P A) V (P∼A) نشان داده می‌شود. آحاد بایائی قلمرو بایائی افعالی که با A و B نامیده می‌شوند، گزاره‌هائی هستند که با اینها بیان می‌شوند : P A & B و P A & ∼B و P∼A & B و P∼A & ∼B و جز آنها .

آحاد بایائی قلمرو بایائی افعال مفروض، منطقاً مستقل از یکدیگرند ؛ بدین معنا که می‌توانند در هر ترکیب ارزش راستی، راست یا دروغ باشند . البته نقطه‌ای هست که این استقلال مورد تردید قرار می‌گیرد. آیا همهٔ آحاد بایائی می‌تواند دروغ باشد ؟

فرض کنید A نام فعلی باشد. اینکه همه (هر دو)ی آحاد بایائی در قلمرو بایائی این فعل دروغ باشند ، معنایش این است که خود فعل و نفی آن ، هر دو حرامند . به زبان نماد : ∼ (PA) & ∼ (P∼A) . چون فعل یا نفی آن با هر فاعلی که مرتکب فعل شود انجام می‌گیرد، دروغ بودن همهٔ آحاد بایائی به این معناست که ما در هر صورت از ارتکاب فعل منع شده‌ایم .

آیا چنین منعی نا منطقی است ؟ هرگاه گزاره‌ای و نفی آن هردو نا ممکن باشند، قرینه‌اش در منطق موجهات راستی مورد خواهد بود ؛ و هرگاه گزاره‌ای و نفی آن هر دو دروغ شناخته شده باشند، قرینه‌اش در منطق موجهات معرفتی مورد خواهد بود . این موردها بوضوح ناممکنهای منطقی‌اند. ازسوی دیگر، هرگاه خاصیتی ونفی آن خاصیت هر دو تهی باشند، مورد متناظر در منطق موجهات وجودی است . و این مورد نا ممکن نیست، چراکه عالم سخن[1] می‌تواند هیچ عضوی نداشته باشد. بنابراین، پرسش این است که آیا وجوه بایا در این باب به وجوه راستی و معرفتی شبیه است یا به وجوه وجودی.

ظاهراً در بادی امر، زبان متداول وشم منطقی متعارف ما پاسخ روشنی نمی‌دهد. البته تبدیل منطقی ساده‌ای به ما کمک می‌کند تا تصمیم بگیریم .

1 - Universe of Discourse (= عالم مقال)

نفی فعل ممنوع به این معناست که خود فعل واجب است. پس به جای (P∼A)∼ می‌توانیم بنویسیم O A . اینکه فعلی و نفی آن هر دو ممنوع باشند. مثل این می‌ماند که خود فعل هم واجب باشد و هم ممنوع .

به نظر من در اینجاست که تمسک جستن به زبان متداول گمراه کننده خواهد بود. ظاهراً موجباتش را داریم تا کاربرد واژه‌هائی را که به اعتبار آنها یک فعل و درست همان فعل . عیناً بتواند واجب و ممنوع قلمداد شود. نپذیریم.[1] چه اگر این کاربرد را نپذیرم، باید این اندیشه را نیز نپذیریم که همهٔ آحاد در قلمروی بایایی می‌توانند دروغ باشند.

بنابر این در این بحث بخصوص ظاهراً موجهات بایا بیشتر به موجهات راستی و معرفتی شبیه است تا موجهات وجودی .

محدودیتی که در باب استقلال منطقی آحاد بایایی هست. محدودیتی که بناچار باید پذیرفت، می‌تواند به منزلهٔ اصل جواز[2] قلمداد شود .

هر فعل مفروضی یا خودش مجاز است یا نفیش مجاز است .

این اصل صورت بندیهای دیگری دارد. می‌توانستیم بگوییم: اگر نفی فعلی ممنوع باشد ، پس خود فعل مجاز است . و این نیز مترادف است با اینکه بگوییم : اگر فعلی واجب است، پس مجاز است .

۶. تابع راستی سازاهای Pئی که جملهٔ Pئی بیان می‌دارد ، می‌تواند با جدولهای راستی بررسی و قطع و صدق آن معلوم شود .

دراینجا برای جمله‌های Pئی زیر جدول راستی ترتیب می‌دهیم:

AP و P∼A و PA&B و PAVB و PA → B و PA ↔ B و P∼A V PA. صورت نرمال عطفی کامل A (برای A و B) هست: A & BVA & ∼B .

۱ ـ برای آگاهی از «نسبت» گزاره‌های بایا ، مقایسه کنید با بخش آخر مقاله .

2 - Principle of Permission

جدول از این قرار است . [T = راست ؛ F = دروغ] .

PA&B	PA&~B	P~A&B	P~&A~B	P A	P~A	PA&B	PAVB	PA->B	PA->B	PAV~A
T	T	T	T	T	T	T	T	T	T	T
T	T	T	F	T	T	T	T	T	T	T
T	T	F	T	T	T	T	T	T	T	T
T	T	F	F	T	F	T	T	T	T	T
T	F	T	T	T	T	T	T	T	T	T
T	F	T	F	T	T	T	T	T	T	T
T	F	F	T	T	T	T	T	T	T	T
T	F	F	F	T	F	T	T	T	T	T
F	T	T	T	T	T	F	T	T	T	T
F	T	T	F	T	T	F	T	T	F	T
F	T	F	T	T	T	F	T	T	T	T
F	T	F	F	T	F	F	T	F	F	T
F	F	T	T	F	T	F	T	T	T	T
F	F	T	F	F	T	F	T	T	F	T
F	F	F	T	F	T	F	F	T	T	T

صورت نرمال A & B هست: A & B. صورت نرمال AVB هست: A & B V ∼A & B V A & ∼B. صورت نرمال B → A هست: A & B V ∼A & B V ∼A & ∼B. صورت نرمال B ↔ A هست: A & B V ∼A & ∼B. صورت نرمال AV∼A هست: A & B V A & ∼B V ∼A & B V ∼A & ∼B. بنابراین، هفت جملهٔ Pئی جمعاً چهارسازای Pئی دارد. یعنی: PA & B و PA & ∼B و P∼A & B و P∼A & ∼B. اینها بیانگر آحاد بابایی قلمرو بابای دو فعلی هستند که نام آنها A و B است.

در توزیع ارزش راستی میان آحاد بابایی (یا سازاهای Pئی) بایستی به محدودیتی که اصل جواز می‌گذارد، توجه داشت. محاسبهٔ بعدی ارزشهای راستی برای گزاره‌های هفتگانهٔ بابا (یا جمله‌های Pئی هفتگانه) تنها به اصل بخش پذیری بابایی بستگی دارد.

جدول راستی P A & ∼A چه جدولی است؟ صورت نرمال فصلی کامل A & ∼A «تهی» است: یعنی ترکیب فصلی O ـ شرطی است. پس PA & ∼A نیز ترکیب فصلی O ـ شرطی سازاهای Pئی است. شاید استدلال شود که ترکیب فصلی راست فقط وفقط وقتی که دست کم یکی از اجزای آن راست باشد وترکیب فصلی O ـ شرطی چون هیچ عضوی ندارد، هیچ گاه راست نیست (همیشه دروغ است.) اگر چه PA & ∼A همواره دروغ است. نفی آن که ∼(PA & ∼A) باشد. همیشه راست است. اما ∼(P A & ∼A) همان معنایی را می‌دهد که OAV∼A. بنا براین، برپایهٔ ضابطهٔ بالا که برای راستی ترکیب فصلی O ـ شرطی هست. نتیجه گرفته می‌شود که OAV∼A همانگوی بابایی است.

البته شاید این پرسش پیش آید که آیا ممکن است به عنوان راستی منطق، فعل راستگوی (= همانگوی) واجب باشد (و فعل متناقضش حرام؟)؛ در منطق موجهات راستی، گزارهٔ متناظر همان گزارهٔ راستگوست که واجب است (و گزارهٔ متناقض ناممکن)؛ در منطق موجهات وجودی گزارهٔ متناظر همان خاصیت راستگوی است که کلی است (و خاصیت متناقض تهی). این موارد متناظر، آشکارا راستیهای منطقی‌اند. از سوی دیگر، در منطق موجهات

معرفتی گزاره‌های متناظر همان گزارهٔ راستگوی است که تصدیق پذیر است (و گزارهٔ متناقض تکذیب پذیر). این راستی منطقی نیست؛ چرا که ممکن است گزاره‌ای راستگوی (متناقض) باشد، بدون اینکه از آن اطلاع داشته باشیم. بنابراین، پرسش این است که آیا در این باب وجوه بایا به وجوه راستی و وجودی می‌مانند یا به وجوه معرفتی؟

ظاهراً زبان متداول و شم منطقی متعارف ما را برای دادن پاسخی روشن یاری نمی‌دهد. گذشته از این، بظاهر ملاحظات منطقی بیشتر نیز نمی‌تواند در گرفتن تصمیم در این باره کمک کند. شاید مجاز دانستن افعال متناقض[1] «سخیف» تلقی شود؛ اما انتاج استدلال منطقی علیه این جواز دشوار است. بنابراین، موجه‌ترین راه ظاهراً این است $\sim A$ PA & و $\sim A$ OAV نشان دهندهٔ گزاره‌های محتملی باشند که بتوانند راست یا دروغ باشند.

بنابراین در این باب ظاهراً موجهات بایا بیشتر به موجهات معرفتی می‌ماند تا موجهات راستی و وجودی.

اصل احتمال بایایی زیر را پیشنهاد می‌کنیم.

فعل راستگوی لزوماً واجب نیست و فعل متناقض لزوماً حرام نیست.

۷. به ترکیب مولکولی جمله‌های Pئی و/یا Oئی بپردازیم. می‌توان جمله‌های Oئی را چون کوته نوشتهای جمله‌های نفی جمله‌های Pئی خاص در نظر گرفت (مقایسه کنید با اواخر قسمت ۵). اگر ترکیب مولکولی اتفاقاً شامل جمله‌های Oئی بود، به جای آنها جمله‌های نفی جمله‌های Pئی را می‌گذاریم. بنابراین، به ترکیب مولکولی تازه‌ای می‌رسیم که همهٔ سازاهایش جمله‌های Pئی‌اند.

اکنون توجه خود را به (ترکیب مولکولی) نام افعالی که به دنبال عامل موجهه

---

۱ ـ افعال متناقض را نباید به افعال مباح (از حیث اخلاقی) خلط کرد. برحسب تعریف، افعال متناقض افعالی هستند که هیچ گاه به توسط یک فاعل انجام نمی‌گیرد. افعال مباح افعالی هستند که هم انجام دادنشان مجاز است و هم انجام ندادنشان.

در این ترکیب مولکولی تازهٔ جمله‌های Pئی می‌آیند . معطوف کنیم . صورت شاملی از نامهای ذرگانی که سازاهای دست کم (ترکیب مولکولی) نامهای افعال موردبحث باشند . تهیّه می‌کنیم . سپس (ترکیب مولکولی) نام افعال را به صورت نرمال فصلی کامل همهٔ نامهای ذرگانی که درصورت شامل آمده‌اند ، تبدیل می‌کنیم . نامهای ترکیبهای عطفی بعد در صورتهای نرمال ، بر عامل بایای P که سازاهای Pئی و/یا Oئی اصلی مفروض می‌نامیم ، مؤخر است (مقایسه کنید با مثال زیر) .

پیشتر دانستیم که هرجملهٔ Pئی ، تابع راستی گزاره‌هایی راکه با سازاهای Pئیش بیان شده باشد ، نشان می‌دهد . چون هر ترکیب مولکولی جمله‌های Pئی و/یا Oئی تابع راستی گزاره‌هایی را بیان می‌کند که با خود جمله‌های Pئی / یا Oئی نشان داده شده‌اند ، نتیجه گرفته می‌شود که هر ترکیب مولکولی جمله‌های Pئی و / یا Oئی ، تابع راستی گزاره‌هایی را که با سازاهای Pئیش نشان داده شده ، بیان می‌کند .

تابع راستی گزاره‌هایی که با سازاهای Pئیش ترکیب مولکولی جمله‌های Pئی و/یا Oئی را بیان کرده باشد ، می‌تواند با جدول راستی بررسی و تعیین تکلیف شود . این واقعیت راه حل مسئلهٔ قطع وصدق را برای نظام منطق بایایی ، که دراین رساله رئوسش را برمی‌شماریم ، فراهم می‌آورد .

شیوهٔ ساختن جدول راستی در منطق بایایی با یک مثال نشان داده خواهد شد . فرض کنید ترکیب مولکولی ، این جمله باشد: (O B) ⟶ (O A ⟶ B) & (OA) . (مقایسه کنید با قسمت ٤) .

OA کوته‌نوشت (P ∼ A)∼ ، OA ⟶ B کوته‌نوشت (PA & ∼B)∼ و OB کوته نوشت (P∼B)∼ است . با جای دادن جمله‌های Pئی به عوض جمله‌های Oئی درترکیب اختصاری ، به این ترکیب تازه می‌رسیم : (P∼B)∼ ⟶ (PA & ∼B)∼ & (P ∼ A)∼ .

نامهای ذرگانی افعالی که سازاهای (دست کم یکی از) ترکیبهای مولکولی «مندرج» درعامل P اند ، عبارتند از : A و B . صورت نرمال فصلی کامل A∼ با توجه به A و B ،

عبارت از A & ~B عبارت از B~ & ~A & B V~A است . صورت نرمال B~ عبارت از A & ~B است . صورت نرمال B ~ عبارت از A & ~BV~A & ~ B است . بنابراین: سازاهای P ئی ترکیب مولکولی مفروض اختصاری، عبارتند از P ~A & B و PA & ~B و P~ A & ~B .

چون سازاهای P ئی همهٔ آحاد بایایی قلمرو بایایی افعالی را که A و B نام دارند نشان نمی‌دهند (مقایسه کنید با قسمت ٦) : اصل جواز در این مورد محدودیتی برای ترکیبهای ارزشهای راستی ایجاد نمی‌کند. محاسبهٔ ارزشهای راستی تنها به اصل بخش‌پذیری بایایی (و اصول منطق گزاره‌ها) بستگی دارد. جدول به قرار زیر است .

PA & ~B	P~A & B	P ~ A & ~ B	OA	OA→B	(OA) & (O A→B)	OB	→
T	T	T	F	F	F	F	T
T	T	F	F	F	F	F	T
T	F	T	F	F	F	F	T
T	F	F	T	F	F	F	T
F	T	T	F	T	F	F	T
F	T	F	F	T	F	T	T
F	F	T	F	T	F	F	T
F	F	E	T	T	T	T	T

می‌بینید ترکیب مولکولی‌ای که بررسی می‌کنیم (نگاه کنید به آخرین ستون دست راست که با « ⟵ » نشان داده شده) راستگویی گزاره‌هایی راکه با سازاهای P ئیش نشان داده شده. بیان می‌کند .

۸. ترکیب‌مولکولی‌جمله‌های P ئی و/یا O ئی که بیانگر راستگویی گزاره‌هایی‌است که‌باسازاهای P ئیش نشان‌داده‌شده، نشان‌دهندهٔ راستی‌منطق بایایی‌یاراستگوی‌بایاست .

گزارهٔ (درستی) که به سبب آن، ترکیب مولکولی خاص جمله‌های Pئی و / یا Oئی راستی بایایی را بیان کند. قانون منطق بایایی نامیده می‌شود.

چند نمونه از این قانونها را در زیر می‌آوریم. هرگاه دو ترکیب مولکولی جمله‌های Pئی و / یا Oئی را همانند بنامیم. مرادمان این است که جمله‌های هم‌ارز آنها بیانگر راستگوی بایایی است. هرگاه بگوییم که (گزاره بیان شده با) یک ترکیب مولکولی جمله‌های Pئی و / یا Oئی (گزاره‌ای که با ترکیب دیگر بیان شده) را نتیجه می‌دهد: مقصود این است که جملهٔ استلزامی آنها بیانگر راستگوی بایایی است. گزاره‌هایی که با ترکیبهای مولکولی جمله‌های زیر (یا با جمله‌های هم ارزی یا استلزامی مورد بحث) نشان داده شده‌اند. راستگو بودنشان با جدولهای راستی بآسانی معلوم می‌شود.

(الف) دو قانون نسبت جواز با وجوب و بالعکس.

یک. PA با $\sim(O\sim A)$ یکی است. یعنی $(PA) \longleftrightarrow \sim(O\sim A)$ بیانگر راستگوی بایایی است.

دو. PA نتیجهٔ OA است. یعنی $(OA) \longrightarrow (PA)$ بیانگر راستگوی بایایی است.

نباید بند دو را با (صورت بندی دیگر) اصل جواز (قسمت ٦) خلط کرد. این اصل از پیش، مفروض برهان (الف) دو بوده است.

(ب) چهار قانون «فسخ» عاملهای بایایی:

یک. OA &B با (OA) & (OB) یکی است.

دو. PAVB همان (PA)V(PB) است.

سه. OAVB نتیجهٔ (OA) V (OB) است.

چهار. (PA) & (PB) نتیجهٔ PA & B است.

نباید بند دو را با اصل بخش پذیری بایایی (قسمت ٥) اشتباه کرد. این اصل از پیش، مفروض برهان (ب) دو بوده است.

(پ) شش قانون «الزام»:

یک. OA نتیجهٔ $(OA) \& (OA \longrightarrow B)$ است. اگر به انجام رساندن فعلی که باید انجام داده شود ما را ملزم به انجام دادن فعل دیگری بکند، پس این یکی نیز فعلی است که ناگزیر از انجام آنیم. (این مثال راستگوی بابایی بود که پیش از این مورد بررسی قرار دادیم).

دو. PB نتیجهٔ $(PA) \& (OA \longrightarrow B)$ است. اگر به انجام رساندن فعلی که مخیّر به انجام آن باشیم ما را ملزم به انجام دادن فعل دیگری کند، پس این یکی نیز فعلی است که مخیّر به انجام آنیم. به سخن دیگر: انجام دادن مجاز هیچ گاه نمی‌تواند ما را ملزم به انجام ممنوع کند.

سه. $\sim (PA)$ $\sim (PB) \& (OA \longrightarrow B)$ است. اما این فرمول بیان تازه‌ای از قانون پیش است. اگر انجام دادن فعلی ما را ملزم به انجام دادن فعل ممنوع کند، پس از انجام دادن فعل نخست منع شده‌ایم. برای مثال: اگر وفای به عهد واجب است و اگر وعدهٔ فعل ممنوع را داده‌ایم، پس نفس وعدهٔ فعل ممنوع دادن، ممنوع است.

چهار. $\sim (PA)$ نتیجهٔ $(OA \longrightarrow BVC) \& \sim (PB) \& \sim (PC)$ است.

این فرمول بیان دیگری از دو قانون پیش است. فعلی که ما را ملزم به انتخاب میان شقوق ممنوع کند، ممنوع است.

پنج. $\sim ((OAVB) \& \sim (PA) \& \sim (PB))$. منطقاً ناممکن است که ملزم به انتخاب میان شقوق ممنوع باشیم.[1]

---

۱ ـ توماس آکویناس بارها به قانونهای چهار و پنج استناد کرده است. او میان Perplexus simpliciter و secundum quid فرق گذاشته است. اولی، موردی است که کسی فی المثل ملزم به انتخاب میان شقوق حرام باشد. دومی، موردی است که کسی با فعل نادرست قبلی، خود را ملزم به انتخاب میان شقوق حرام کرده باشد. توماس آکویناس امکان مورد اول (پنج) را بالصراحه رد کرده و امکان مورد دیگر (چهار) را تایید کرده است.

دنبالهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

شش . C ⟵ OB نتیجهٔ (OA) & (O A & B ⟵ C) است . اگر انجام دادن دو فعل، که به انجام دادن اولی ملزم باشیم، ما را ملزم به انجام دادن فعل سوم کند. پس انجام دادن فعل دوم بتنهایی ما را به انجام دادن فعل سوم ملزم می‌دارد . «الزامهای ما متاثر از (سایر) تکلیفهای مانیست. »

هفت. OA نتیجهٔ A ⟵ O ∼ A است. اگر انجام ندادن فعلی ما را به انجام دادنش ملزم کند: پس این فعل واجب است .

راستی همهٔ این قانونها تابع برداشتهای شهودی ما از وجوب و جواز است . با وصف این، هیچ یک از خود قانونها بداهت شهودی ندارد. از این گذشته، در باب پاره‌ای از قانونها به طور شهودی روشن نیست که آیا راستی آنها موضوعی منطقی است یا موضوع آیین اخلاقی است . این نکته گواه آن است که روال قطع و صدق منطق بایایی، که بکوتاهی از آن یادکردیم، از گرایشهای فلسفی بر کنار نیست .

هر ترکیب مولکولی جمله‌های Pئی و/یا Oئی همان چیزی را داردکه توقع داریم صورت نرمال فصلی کامل داشته باشد. با جانشین ساختن جملهٔ ترکیب فصلی سازاهای Pئی مرکب و تبدیل ترکیب مولکولی جمله‌های Pئی به جای هر یک از جمله‌های Pئی و / یا Oئی است که این ترکیب از صورت نرمال فصلی کاملش به دست می‌آید . اگر صورت نرمال مشتمل بر ترکیب عطفی نفی همهٔ سازاهای Pئی باشد ؛ ترکیب عطفی را از صورت نرمال حذف می‌کنیم .

صورت نرمال فصلی ازهرحیث کاملاً نشان می‌دهد که ترکیب مولکولی مورد بحث باکدامیک از ترکیبهای ممکن ارزش راستی درسازاهای Pئیش مطابق و باکدامیک مغایر است. اگر باهمهٔ امکانها مطابق باشد، مبین راستگوی بایا، یعنی راستی منطق بایایی است.

دنبالهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

De Verilale, Q. 17, art. 4: *Sumna theolgica Jajjar*, Q. 19, art. 6; Summa theologica, III[a], Q. 64, art. 6.

این ملاحظات را مدیون آقای پی. گیچ P. Geach هستم.

۹. جنبهٔ مرتبطی هست که موجهات بایایی در آن جنبه، متفاوت از موجهات راستی، معرفتی و وجودی است. می‌توان به این صورت نشان داد: اگر گزاره‌ای راست باشد، پس ممکن است؛ و اگر گزاره‌ای راست باشد، پس تکذیب پذیر نیست؛ و اگر خاصیتی برای چیزی راست است، پس آن خاصیت وجود دارد. اما اگر فعلی انجام شده (یا انجام نشده) باشد، پس با توجه به خاصیت واجب، مجاز یا ممنوعش عواقبی ندارد. بنابراین وجه حائز اهمیتی هست که در آن وجه، به رغم موجهات راستی، معرفتی و وجودی، موجهات بایایی هیچ پیوند منطقی با امور واقع (راستی و دروغ) ندارند. این نکته‌ای است در باب مقولات بایاکه فیلسوفان اخلاق غالباً بر آن تاکید کرده‌اند.

۱۰. گزاره‌های بایا در این رساله به منزلهٔ گزاره‌های «مطلق» قلمداد شده‌اند. هر چندکه می‌توان این گزاره‌ها را به چندین صورت، «نسبی» تلقی کرد.

نخست اینکه شایددلیل بیاورندگزاره‌های بایا گاه، یا شایدهمیشه، به اعتبار آیین اخلاقی معینی نسبی‌اند. آنچه در یک آیین اخلاقی واجب است، شاید در آیینی دیگر ممنوع باشد.

دوم اینکه به جای توجه صرف به اینکه فعلی واجب، مجازیا حرام‌است، می‌توان گزاره‌هایی از این‌گونه را در نظر گرفت: X مجاز است A را انجام دهد؛ یا X Y را به انجام دادن A مجاز می‌دارد. با به‌کارگرفتن سورها، سپس به گزاره‌هایی از این دست می‌رسیم: بعضی مجاز از انجام Aیند؛ یا بعضی، هرکسی را مجاز به انجام A می‌دانند، و از این قبیل. نظامهای منطقی که از این گونه گسترشها به آنها رسیم، از پیچیدگی بسیار برخوردارند.

مسئلهٔ قطع وصدق این نظامها می‌تواند برای بسیاری از موارد جالب توجه حل شود. اما نه برای همهٔ موارد.

«عشرون درهم» در الکتاب سیبویه

از: م. گ. کارتر

ترجمهٔ احمد آرام

سیبویه‌گاه به سبب ابهام در بیان مطالب و تناقض‌گوئی مورد انتقاد قرار گرفته است. ایراد نخستین را می‌توان تصدیق کرد، و این تنها به سبب شیوهٔ نویسندگی و اظهار مطلب از طرف او است که، بدون شک، برای فهمیده شدن مطلب خواستار کوشش فراوانی از ناحیهٔ خواننده است، ولی انتقاد دوم حمله‌ای به طرز استدلال زبانشناختی او است و نیاز به آن دارد که رد شود. در صفحات آینده کوشش ما بر آن است که زمینه و کاربرد ترکیب «عِشرونَ دِرهَماً» را که یک شاهد مثال در بیش از بیست مورد استدلال نحوی در «الکتاب» است، و باید بر آن ده دوازده شاهد مثال دیگر را که نیازمند استناد به تعبیرات مشابه و اصول نحوی است، مورد تحقیق و پژوهش قرار دهیم. از این بحث دو نتیجه حاصل خواهد شد: نخست این که بر ما معلوم می‌شود که الکتاب نوشته‌ای با قوام و انسجام کامل است (البتّه با درنظر گرفتن تاریخ تصنیف آن). و دیگر اینکه بعضی از سیماهای نظریّهٔ نحوی سیبویه برما مکشوف خواهد شد که ظاهراً مورد غفلت نحویان متأخر قرار گرفته بوده است.

نزدیک پنج فصل از الکتاب [1] به مسائلی اختصاص دارد که از آمیخته شدن دو ساختمان در اصل متمایز از یکدیگر برخاسته بوده است: اوّلی از آن دو «اضافهٔ غیر

---

۱ ـ و آنها فصلهای ۱ ؛ ـ ۳۷ را فرا می‌گیرد (چاپ بولاق ، جلد اول ، ص ۸۲ ـ ۱۰۸ ؛ چاپ درنبورگ ، جلد اول ، ۸۸ ـ ۷۰). ولی فصل ۴۰ ؛ در اینجا مورد بحث قرار گرفته است ، چه در آن تنها از شباهت طرز عمل میان اسم فاعل و مصدر بحث شده است.

حقیقیه» است (که سیبویه نه اصلا این اصطلاح را به کار برده ؛ و نه به صورت اصطلاحی میان اضافهٔ حقیقی و اضافهٔ غیر حقیقی تمایزی قائل شده است) همچون حَسَنُ الوَجْهِ ؛ و دومی عبارت است از اسم فاعلی که مفعول صریح آن بلافاصله در پی آن آمده است. همچون ضاربٌ زیداً. در اینجا نیز سیبویه اصطلاح خاصّی برای نامیدن این ترکیب به کار نبرده . ولی هیچ یک از نحویان پس از وی نیز چنین نکرده است . از لحاظ اهمیّت خاصی که این ترکیب در دستگاه نحوی سیبویه دارد ؛ به دلایلی که پس از این آشکار خواهد شد ؛ من آن را به نام ترکیب تنوین ـ نَصب می‌خوانم .

نخستین قسمت از بحث سیبویه تنها ترکیبات ممکن این دوساختمان را که در زبان عربی مشاهده شده ؛ در معرض تحقیق قرار می‌دهد. اینکه گسترش قیاسی در هردو جهت وجود داشته ؛ از این دلیل آشکار می‌شود: ملاحظه شده است که اسم فاعل نه تنها همچون یک فعل در ضاربٌ زیداً عمل می‌کند ؛ بلکه در اضافهٔ غیر حقیقی مانند ضاربُ زیدٍ به صورت یک اسم عمل می‌کند . باوجود این. گسترش قیاسی در امتداد دیگر است که موردتوجه سیبویه قرار گرفته است. یعنی جایگزین کردن اضافهٔ غیرحقیقی (مثلاً حسنُ الوجهِ) باترکیب تنوین ـ نصب همچون الحَسَنُ وجهاً. درساختمان تنوین ـ نصب چنان به نظر می‌رسد که صفت‌وظیفهٔ فعلی اسم‌فاعل را به دست آورده است؛ واز آنجا می‌دانیم که سیبویه چنین نظری داشته که به آن نام الصّفة المُشَبَّهةُ بالفاعلِ فیما عَمِلَت داده است[1]. شباهت دو طرف در صورتی بهتر مفهوم می‌شود که همهٔ گونه‌گونیهای این دو ساختمان راکه در بحث سیبویه آمده ؛ دریک جدول مقابل یکدیگر قرار دهیم. وجدول را باآن جمله‌های فعلی واسمی آغاز کنیم که این ساختمانها از آنها متفرع شده‌اند(اعدادی که درمیان پرانتز پس ازهر مثال آمده ، به ترتیب نمایندهٔ شمارهٔ صفحات در «الکتاب» چاپ بولاق و چاپ درنبورگ است) :

۱ ـ تمام وسعت شباهت را به آسانی می‌توان از جدول زیر بازشناخت ، وکسانی که با روش بحث نحویان عرب آشنایی دارند ، نمونهٔ عالی قیاس (استدلال تمثیلی) را که از این فصول به دست می‌آید ، تشخیص می‌دهند .

(۱) یَضرِبُ زیداً (۸۲/۷۰)	حَسَنٌ وَجْهُهُ (۱۰۱/۸۲)
(۲) ضاربٌ زیداً (۸۲/۷۰)	عِشرونَ دِرهَماً (۱۰٤/۸۵)
(۳) ضارِبُ زیدٍ (۸٦/۷۲)	حَسَنُ الوَجهِ (۱۰۰/۸۲)
(٤) الضّارِبُ زیداً (۹۳/۷۷)	الحَسَنُ وجهاً (۱۰۳/۸۳)
(٥) الضّاربُ الرَّجُلَ (۹۳/۷۷)	الحَسَنُ الوَجهَ (۱۰۳/۸٤)
(٦) الضّارِبُ الرَّجُلِ (۹۳/۷۷)	الحسنُ الوجهِ (۱۰۳/۸۳)
(۷) الضّاربونَ الرجلَ (۷۸/۹٤)	الطَّیِّبونَ الأخبارَ (۱۰۳/۸٤)
(۸) الضاربُو زیدٍ (۹٤/۷۸)	الطَّیِّبو أخبارٍ (۱۰٤/۸٤)

آشکار است که این مثالها اتفاق و بدون منظور مرتب نشده است: همان گونه که هر دوگروه توالی یکسان را نمایش می‌دهند، به صورتی مبهم درجملهٔ عِشرونَ دِرهَماً، که آشکارا خارج از توالی با باقی بحث است، به اوج می‌رسند. و این را دودلیل است: نخست، در عین اینکه در زبان عربی چندین عبارت از لحاظ ساختمانی شبیه با عشرون درهماً وجود دارد، در میان آنها «صفاتی که شبیه با فاعل باشد» نمی‌یابیم، و به همین جهت سیبویه نمی‌تواند تقارن نهایی * حَسَن وجهاً را متناظر با ضاربٌ زیداً در جدول بالا پیداکند[1]. دلیل دوم که با اهمیت عشرون درهماً در باقی الکتاب تأیید می‌شود، آن است که سیبویه این جمله را دلیل مهمی برای چندین اصل نحوی مربوط به عمل تنوین ـ و تاثیر بخشی از کلام بر روی بخش دیگر آن، و ارتباط میان شباهت و توافق می‌دانسته است.

ولی سیبویه، پیش از آنکه عِشرونَ درهماً را دربارهٔ این مسائل مورد تطبیق قرار دهد، نخست می‌بایستی ثابت کند که این جمله واقعاً به محلّ خود در جدول فوق تعلّق دارد. به عبارت دیگر، می‌بایستی ثابت کند که عشرون درهماً از لحاظ ساختمانی همسنگ با

۱ ـ شایستهٔ ذکر است که نحویان متأخرتر نمونه هایی از الگوی * حسن وجهاً را اکتشاف کردند، مثلا مخشری، در مفصل، چاپ J. P. Broch، ۱۸۷۹، ص ۱۰۱،

*حَسَنٌ وجهاً فرضی است به همان گونه که از لحاظ صوری همسنگ با ضاربٌ زیداً است . تکرار دعوی سیبویه در اینجا با دشواریهایی همراه است . در عین آنکه ترجمهٔ تحت اللفظی‌یان (Jahn) کاملاً مقصود از بیان سیبویه را می‌رساند، دنبال کردن جریان بحث اوبسیار دشوار است. بدان سبب که در آن رشته‌های مختلفی ازاستدلال به یکدیگر بافته شده است . با آنکه این کیفیّت از خصوصیات سبک نویسندگی سیبویه است ، خوانندهٔ نوین نیازمند آن نیست که همان روش شناسی مبهم (سطحی !) را بپذیرد ؛ و بهتر چنان است که موضوعات عمدهٔ بحث سیبویه استخراج شود و هر یک جداگانه مورد تحقیق قرار گیرد .

(۱) کلمات از این قوّه برخوردارند که در کلمات دیگر تأثیر کنند[۱]. این مقدمه‌ای اساسی برای همهٔ نحو سیبویه است که بیشتر کار آن تجزیه وتحلیل عمل یک کلمه (به نام عامل) برروی کلمه‌ای دیگر (المعمول فیه) است[۲]. درمثال حاضر بیشتراشاره کرده است که اسم فاعل می‌تواند همان عمل فعل را داشته باشد؛ چنانکه یضربُ زیداً و ضاربٌ زیداً در جدول فوق چنین است. در همان جدول این نکته نیز آشکار است که «صفت شبیه به اسم فاعل درآنچه‌در آن عمل می‌کند» نیز می‌تواند ازهمین راه‌عمل کند. مثلاً الحَسَنُ وجهاًبا این کیفیّت که قوت فعلی‌آن محدود است و به همین جهت نمی‌توان گفت*حسنٌ وجهاً . و بالاخره طبقات دیگری از کلمات وجود دارد که همین قوتها را به صورتی

۱ ـ در الکتاب این استعاره‌ای انسانشکلگیرانهٔ محض است ، ولی توجه به این نکته جالب است که مفاهیم مشابهی در زبانشناسی نوین پیدا شده است ، مثلاً «گرامر وابستگی» (نگاه کنید به: W. O. Dsoescher in R. Ellis (ed.), *Australasian Universities Language and Literature Association. Proceedings of the thirteenth congress, held at Monash University, 12-18 August 1970*, Melbourne, 1970, 326-9).

۲ ـ مدتهای دراز است که اندیشهٔ ارتباط این اصطلاحات با اندیشهٔ governance یا régime در نحو لاتینی طرح شده است : J. Weiss, 'Die Arabische Nationalgrammatik und die Lateiner', ZDMG, LXIV, 349f .

محدودتر نمایش می‌دهند ، یعنی صفت تفضیلی و اشکال عددی از ۱۱ تا ۹۹. اینها به دو سبب از قوت صفت مشبّهه به فاعل محرومند: بدان جهت که همیشه نکره‌اند، و بدان جهت که به طبقهٔ اسمها وابسته‌اند نه به طبقهٔ فعلها . از آنجا که حتی فاقد قوت صفت مشبّهه به فاعلند ، گرفتار دو محدودیّت نحوی دیگر نیز می‌شوند : (۱) چون خود نکره‌اند ، تنها برروی کلمات نکره می‌توانند عمل کنند ؛ (۲) محدود به یک طبقه از کلماتند ، و به سبب محدودیتِ قوت آنها قلب کردنِ ترتیب کلمات نمی‌تواند صورت‌پذیر باشد. سیبویه ، مثالی ازگونه‌ای از فعل می‌آورد که آن نیز در معرض این دو محدودیت است: إمتلأتُ ماءً و تَفَقَّأتُ شَحماً .

(۲) تنوین عمل نحوی را قطع می‌کند. این اصل‌که در الکتاب چندین بار به آن استناد شده، به آسانی در شماره‌های (۲) و (۷) از جدول فوق در مقایسهٔ با شماره‌های (۳) و (٦) و (۸) قابل تشخیص است. جدائی (فصل) مانع الحاق است که تنها شکل تابعیت میان اسماء و اجزاءِ افزودنی غیر فعلی است ، و بنابراین باید ساختمان صورت دیگر پیداکند ، یعنی جزءِ تابع صورتِ وابسته (نصب) [1] پیدا کند . همچون : هو أحسنُ منكَ وجهاً و هو خيرٌ منكَ أباً. ازاینجا نتیجه می‌شود که کلماتی که دایم درتنوین خاتمه پیدا می‌کنند ، همچون عشرونَ هرگز نمی‌توانند به کلمهٔ مجاور خود به شکل غیر مستقیم (جرّ، خفض) بپیوندند. ازاینجا دو نتیجهٔ مهم استخراج می‌شود: نخست اینکه تنوین نمایندهٔ مرزیک واژ کامل یا توالی واژها است ، و دوم آنکه اجزائی که به این ترتیب نشانهٔ کامل بودن پیدا می‌کنند، می‌توانند در اجزاءِ دیگر کلام چنان عمل کنند که این آخری صورت وابسته پیدا کند . این هر دو مفهوم در جملهٔ عشرون درهماً تجسم یافته ومورد تحقیق قرار خواهدگرفت؛شاید دراینجا شایسته آن باشدکه توجّه خواننده

---

۱ ـ دیگربه‌کاربردن حالات اسمی قدیمی‌لاتینی nominative(فاعلی)و accusative (مفعولی) و genitive (ملکی) مطلوب نیست. در این مقاله به جای آنها به ترتیب الفاظ «independent» (مستقل) و«dependent» (وابسته) و«oblique» (غیر مستقیم) آورده‌ایم که لااقل تناظری با اعمال نحوی آنها دارد .

را به یک سوءِ فهم نسبت به نظر سیبویه جلب کنیم که بسیار گسترش یافته است، و آن این اعتقاد است که هر مثال از حالت وابسته می‌بایستی به یک فعل ظاهر یا مقدّر نسبت داده شود. تمام قصد سیبویه اثبات این مطلب است که، مثلاً، پس از حرف «إنَّ» از آن جهت حالت وابسته (نصب) نیامده است که در این حرف اندیشهٔ فعل مقدّر است، بلکه بدان جهت است که چندین طبقه از کلمات «قوّت» آن دارند که کلماتی را که در آنها عمل می‌کنند به حالت وابسته در آورند (یعنی آنها را منصوب کنند)، و آنکه این قوت همان قوت افعال است (ولی به‌آن اندازه بزرگ نیست).

(۳) ارتباطی (سبب) در معنی میان جزءِ حامل تنوین و جزءِ وابسته در یک ساختمان تنوین ـ نصب وجود دارد. این سیر نادرسیبویه درمیدان معنیشناسی، همان‌گونه که مخالفت او را با منحرف شدن از زبانشناسی ساختمانی نشان می‌دهد، یک اصل کلی‌از نحو عربی را نیز جلوه‌گر می‌سازد: و آن عبارت از این است که میان اجزاء و عناصری که مشابه یکدیگرند (یعنی اسم و صفت و موضوع و محمول) توافق وجود دارد، در صورتی که عوامل غیر مشابه با یکدیگر تنها با ساختمان تنوین ـ نصب می‌توانند با هم ترکیب شوند. هر چند اصل عدم تشابه و همانندی در بحث حاضر مورد استناد قرار نگرفته، در جای دیگر به صورت صریح همراه با عشرونَ درهماً آمده است؛ ولی در بحث حاضر سیبویه تنها به این اشاره قناعت ورزیده‌است که عشرون و درهماً با یک سبب با یکدیگر پیوستگی پیدا کرده‌اند. این اصطلاح سبب آشکارا برای سیبویه استعمالی گسترده‌تر از آن صورت دارد که برای نحویان متأخر داشته و آن را منحصراً در زمینهٔ جملهٔ ذات وجهین به کار برده‌اند، همچون در جملهٔ مَرَرتُ برجُلٍ حَسَنَةٍ اُمُّهُ. در الکتاب آمده است که میان افعال و مفعولهای مطلق آنها، و میان اسم فاعل و مفعول مطلق آن (خواه در اضافهٔ «غیر حقیقی» وخواه در ترکیب تنوین ـ نصب)، و نیز میان صفت‌مشبهٔ به فاعل و آنچه پس از آن می‌آید: خواه در اضافهٔ «غیرحقیقی» وخواه در تنوین ـ نصب: سبب وجود دارد[1]. علاوه بر این، حضور یاغیاب سبب درالکتاب برای

۱ ـ بنابراین می‌توان چنین نتیجه گرفت که سبب پیوندی معنیشناختی میان همهٔ

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

تشخیص دادن کلامهای درست همچون ما زیدٌ کریماً و لا عاقلاً أبوهُ و کلامهای نادرست همچون*ما زیدٌ ذاهباً و لا عاقلاً عَمروٌ به کار رفته است . به آسانی می‌توان دریافت که سبب و اصل عدم همانندی را می‌توان برای تمیز دادن میان ترکیب اضافی «حقیقی» و «غیر حقیقی» به کار برد : در اضافهٔ «غیر حقیقی» دو جزء همانند یکدیگر نیستند بلکه به‌وسیلهٔ یک سبب به هم‌پیوسته شده‌اند، درصورتی که در اضافهٔ «حقیقی» ، بدان‌گونه که در جای دیگری از الکتاب آمده[1] ، یکی از آن دو یا مندرج در دیگری یا همانند آن است .

(٤) در اضافهٔ «غیر حقیقی» تعریف خنثی می‌شود. به خوبی دانسته است که در اضافهٔ «حقیقی» جزءِ اوّل بنابر وضع تعریف می‌شود و به همین جهت حرف تعریف نمی‌گیرد، و نیز به خوبی دانسته است که نخستین جزءِ یک ترکیب اضافی «غیر حقیقی» تعریف نمی‌شود مگر آنگاه که حرف تعریف از پیش تثبیت شده باشد. از ضاربٌ زیداً و الضّاربُ زیداً آشکار است که نخستین جزء از ترکیب تنوین ـ نصب نیز با وضع تعریف نمی‌شود؛ ولی متأسفانه یک*حسنٌ وجهاً متناظر با الحسنُ وجهاً وجود ندارد . به جای آن ترکیباتی همچون عشرون درهماً و خیرٌ (منک) أباً را می‌یابیم، واحتمال قوی می‌رود که این‌اجزاءِ پیوسته تعریف ناشده شکافی را پر می‌کند که بایستی به‌وسیلهٔ*حسن وجهاً پر شده باشد .

نه تنها تعریف نخستین جزء در اضافهٔ «غیر حقیقی» خنثی می‌شود ، بلکه می‌توان

دنبالهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

عناصری است که از لحاظ نحوی به یکدیگر پیوسته‌اند ، ولی نه عین یکدیگرند ونه مندرج در یکدیگر. ازاینجا معلوم می‌شود که یک کلام‌صحیح نمی‌تواند مشتمل براجزاء وعناصری باشد که از لحاظ معنیشناسی و ساختمانی با یکدیگر ارتباطی نداشته باشند ، و این درست همان چیزی است که سیبویه هنگامی که می گوید: «اگر پایان کلام تو متناقض با آغاز آن باشد ، محال است» بیان آن را درنظر داشته است (فصل ۸ ، چاپ بولاق ، جلد اول ، ص ۸؛ چاپ درنبورگ ، جلد اول ، ص ۷) .

۱ ـ مثلا ، بولاق ، اول ، ۲۹۰ ؛ درنبورگ ، اول ، ۲۰٤ .

ثابت کرد که گاه چنین مطلبی در مورد جزء دوم نیز صادق است . سیبویه ترکیبات مزدوج مترادفی همچون اوّل رجلٍ /اوّل الرجالِ و کلّ رجلٍ / کلّ الرّجالِ را عرضه می‌کند وسپس (تاحدّی به صورت مبهم) مدّعی آن می‌شود که درهماً نکرهٔ مفرد که پس از عشرونَ آمده ، شقّ برگزیدهٔ نسبت به شقّ دیگر زشتتر و خامتر عشرون مِنَ الدّراهم است، و معرفه نبودن دراهم به هیچ وجه تأثیری در عشرونَ ندارد .

(۵) دراضافهٔ «غیر حقیقی» عدد نیزخنثی می‌شود. همان دلیل‌خنثی شدن تعریف را می‌توان برای اثبات این مطلب به‌کار برد که دومین جزءِ یک اضافهٔ «غیر حقیقی» (و، به صورت ضمنی، یک ترکیب تنوین ـ نصب) ممکن است بدون تفاوت مفرد یاجمع باشد، که با دلیل اَفْرَهُ عَبْدٍ وأفره العَبید تأیید می‌شود (هر چند سیبویه محتاطانه اشاره کرده است که افره به وسیلهٔ العَبید معرفه شده[1] ، در صورتی که اَوّلُ و کُلُّ به به وسیلهٔ الرّجالِ معرفه نشده است) . بدون آنکه وارد ترکیب افعل التفضیل شویم . که دراین مرحله مورد توجه عمدهٔ سیبویه بوده، اکنون می‌توانیم مشاهده کنیم که، همچون نتیجه‌ای ازاستدلال فوق، عشرون درهماً ازلحاظ ساختمان مشابه باصفت تفضیلی أحسنُ منه وجهاً وصفت عالی أشجعُ النّاس رَجلاً در نظرگرفته شده است . بدان جهت که منه والناس هردوهمان عمل جداسازی تنوین را برای عشرون انجام می‌دهند. چون ساختمان افعل تفضیلی اجازهٔ آن می‌دهد تا میان آنچه اجمالاً باید اضافهٔ توضیحی خوانده شود. همچون خَیرُ اثنَیْنِ فی‌الناس . و میان آنچه اضافهٔ توزیعی است و به دنبال آن یک جزء مستقل می‌آید (که نحویان پس ازسیبویه آن جزء را «تمیز» خوانده‌اند ولی سیبویه هرگز چنین نگفته) ، همچون خیرالناس اثنین . انتخابی صورت بگیرد. به حق می‌توان ادعا کرد که اضافه و ترکیب تنوین ـ نصب از لحاظ ساختمانی همسنگ یکدیگرند. و این امرنه‌تنها برای درست جلوه‌دادن‌اندراج عشرون‌درهماً درمیان شقوق‌اضافهٔ «غیرحقیقی»

---

۱ ـ به نظر ور (Wher) در اینجا تناقض وجود دارد که «بسیار غیرمحتمل» می‌داند که أفضل در أفضل رجل معرفه احساس شود (H. Wehr, *Der arabische Elativ,* Wisbaden, 1953,582) بولاق ، اول ، ص ۱۰۰ ؛ درنبورگ ، اول ، ص ۸۰ .

ضرورت دارد، بلکه به عنوان وسیله‌ای برای هماهنگ کردن نظریات نحوی گوناگون دربارهٔ اعداد لازم است. بازماندهٔ این بخش ازالکتاب در واقع به بحث دربارهٔ اعداد برپایهٔ این فرض پیش می‌رود که آنها سه حالت مختلف از چیزی هستند که ثابت شده است اساساً یک ساختمان بیش نیست[۱].

چنان به نظر می‌رسد که عشرون درهماً در میان جزئیات بحث فراموش شده است، ولی ما اکنون باید به اختصار نظری به موارد استعمال سیبویه ازاین جمله وجمله‌های دیگر همانند آن به عنوان یک کل بیندازیم؛ که پس از آن دیگر شکی باقی نخواهد ماند که وی همیشه خواستار آن بوده است که عشرون درهماً مجسم کنندهٔ ریشهٔ همهٔ سیماهای نحوی بوده باشدکه آنها را نمایش می‌دهد. ارجاعات به جلد وصفحهٔ چاپ بولاق است و به دنبال آن به چاپ در نبورگ.

(۱) اول.۱۶۰/۲۰. مفهوم جدایی (که با لفظ درمیان قرار گرفتن، حالَ بینَ، بیان شده) برای شکل وابستهٔ صفاتی حالتی (حال) به کار رفته است که می‌گویند از افعال خود با عوامل واشیائی به همان گونه جدا مانده‌اندکه درهماً از عشرون جدا مانده است، یعنی با ـ نَ «که مانع این است که آنچه پس‌ازآن می‌آید شکل غیرمستقیم (جرّ) پیداکند». نیازی به گفتن ندارد که قاعدهٔ سیبویه آن است که پیش از اثبات صحت عشرون درهماً یا حتی پیش از بحث دربارهٔ نتایجی که از آن حاصل می‌شود. این جمله را به‌کار می‌برد و مورد بحث قرار می‌دهد. [۲]

(۲) اول، ۴۹/۳۸. عطف کردن دو جمله به یکدیگر با یک إنَّ؛ همچون* إنَّ

۱ ـ بنابراین ساختمانهای عدد از ۳ تا ۱۰ و از ۱۰۰ به بالا اضافه‌های غیر حقیقی است، و توضیحات مربوط به عشرون دربارهٔ آنها نیز صدق می‌کند.

۲ ـ ولی برای پیشگیری، سیبویه مطمئناً ثابت کرده است که وی الکتاب را همچون یک کل دارای انسجام در نظر می‌گرفته و چنان نیست که بدون قصد از موضوعی بلغزد و به موضوع دیگر برود.

فیها زیداً وعمراً أدخلتُهُ(۱) درست نیست ؛ بدان جهت که إنّ یک فعل نیست (در آنجا که‌چنین چیزی مجاز باشد) ؛ «بلکه تنها به فعل شباهت دارد . . . ودارای منزلت فعل است . درست به همان گونه که عشرون درهماً و ثلاثون رجلاً به منزلهٔ ضاربونَ عبدالله است بی‌آنکه فعل یا اسم فاعل باشد» . دراینجا هدف سیبویه اشاره کردن به این مطلب است که کلماتی که عمل فعلی دارند. همچون اِنّ و عشرونَ و غیره، به هیچ وجه برای عمل نحوی خود وابستهٔ به یک فعل مقدّر یا محذوف یا معنای فعلی نیستند.

(۳) اول، ۱۰٤/۸۵ . تنها دراین مسئله است که بالاخره عشرون درهماً به عنوان یک شاهد مثال بدان‌گونه که پیشتر ذکر شد، اثبات می‌شود .

(٤) اول ؛ ۱۸٤/۱۵٤ . شکل وابستهٔ مفعول له بر این زمینه به اثبات رسیده که «نه صفت چیزی است که مقدم بر آن آمده و نه مندرج در آن است ، و به همین جهت صورت وابسته پیدا می کند ؛ به همان گونه که درهماً در عشرون درهماً چنین صورتی به خود می‌گیرد» . نتیجه‌ای که از اینجا حاصل می‌شود عدم همانندی است که ازعدم توافق حاصل می‌شود (که پس از این در شماره‌های (۷) و (۱۱) با تفصیل بیشتر از آن سخن خواهیم گفت) . این نکته شایان ذکر است که عشرون درهماً چندان به صورت ناگهانی در این فقره آمده است که، اگر سیبویه به ما نگفته بود که بحثهای دنبال آن را در نظر داشته باشیم ؛ فهم ارتباط آن با موضوع غیر ممکن می‌شد .

(۵) اول، ۲۰۱/۱۷۰ . ازشکل وابستهٔ ظروف با عمل جزء مقدم بر آنها در کلام سخن رفته‌است، چنانکه درعِلماً در جملهٔ انت الرجلُ علماً : آنچه پیش ازآن است عمل می کند؛ و چنانکه در عشرونَ درهماً «عشرون در درهماً عمل می کند» . اشارهٔ ضمنی که سیبویه در جای دیگر کرده (رجوع کنید به شمارهٔ (۷) پس از این) ؛ آن است که ظروف در تحت عمل کلامهای کامل پیش از آنها قرار می‌گیرند. واینکه عشرونَ نمادی (سمبولی) ازکلام تمام و تنوین نشانهٔ آن است .

---

۱ ـ البته امکان آن هست که بگوییم در ان فیها زیداً وعمرواً ادخلته ، مقصود آن است که عمرواً مفعول ادخلته است ، ولی سیبویه در اینجا به این مطلب نظری ندارد .

(۶) اول، ۱۷۱/۲۰۲. درهمین موضوع، شکل وابستهٔ (نصب) ظروف بیشتر مورد توضیح قرار گرفته و سیبویه گفته است که ظروف همانند آنچه پیش از آنها آمده نیستند. بدان سان که مقدّم «منزلت مُنَوَّنی را پیدا می کند که در مابعد خود عمل می کند. به همان گونه که عشرون در درهماً عمل می کند». نکته‌ای که باید گفته شود آن است که سیبویه هرگز شکل وابستهٔ ظروف را به یک عامل فعلی نسبت نمی‌دهد.

(۷) اول، ۱۷۶/۲۰۷. درداری خلفَ دارِکَ فرسخاً، شکل وابستهٔ فرسخاً بدین گونه مورد توضیح قرار گرفته است: کلامْ پیش از آن که فرسخاً افزوده شود تمام است، هرچند تا اندازه‌های ابهام دارد؛ فرسخاً معمول چیزی پیش از آن واقع می‌شود، به همان گونه که درهماً در زیر عمل عشرونَ قرار می‌گیرد، و «چنان می‌نماید که این کلام چیزی تنویندار (منوّن) است که در چیز دیگری عمل می کند که نه جزئی از آن است و نه عین آن است، و منزلت آن منزلت اَفضلُهم رجلاً است. سیبویه باقاطعیتّی فریبنده دو اصل اساسی ازنظریهٔ نحوی خود را بیان کرده است: عشرون در اینجا نمادِ صریحِ کلام خودِ بسنده (مستغنی) است که نشانهٔ تنوین دارد. و درهماً نماد عنصری بیگانه (که نحویان متأخر به آن نام فضله داده‌اند) است که نه همانند و عین مقدم خویش است و نه مندرج در آن، و بنابراین می‌بایستی شکل وابسته اختیار کند. مبالغه کردن در اهمّیت این دو مفهوم دشوار است. علاوه برجوابگویی دربارهٔ حصول همهٔ اشکال وابسته‌ای که نمی‌توان آنها را به عاملی فعلی نسبت داد، این امکان نیز برای تنوین (و برای هر سیمای دیگری که همسنگ باآن درنظرگرفته می‌شود) [1] فراهم می‌آید که آن را همچون نشانهٔ تمامیّت نحوی از تراز یک کلمهٔ مفرد گرفته تا یک کلام تام در نظر بگیرند. علاوه براین تصور عدم همانندی/عدم توافق به توسط سیبویه درجهت عکس آن به‌کار رفته

۱ ـ مثلا، جزء دوم ترکیب اضافی «حقیقی» را خلیل همسنگ باتنوین دانسته است (بولاق، اول، ۲۲۳؛ درنبورگ، اول، ۲۸۱)، همچنین است‌های تأنیث و جزء دوم کلمات مرکب همچون حضرموت (بولاق، دوم، ۱۲؛ درنبورگ، دوم، ۱۲) و بعضی از نمودهای دیگر که از تحقیق مفصلتر با آنها برخورد حاصل می‌شود.

است، یعنی توافق صفات و جدائی ناپذیری ترکیبات اضافهٔ «حقیقی» با مشابه وعین هم بودن‌اجزاء ترکیب کننده‌یامندرج بودن‌یکی دردیگری مورد توضیح قرار گرفته‌است.[1]

(۸) اول، ۲۱۲/۱۸۰. سیبویه، به عنوان آوردن دلیلی برای آنکه مِثلَ ودرپی آن جزئی غیر مستقیم در اضافه ترکیبی نکره است، گفته است که مثلَهُ را می‌توان جانشین درهماً پس از عشرونَ در نظر گرفت. علاوه براین، حتی با آنکه مثلَ باید همیشه در حالت اضافه با کلمه‌ای که پس از آن می‌آید به کار رود، همسنگ با ساختمان تنوین ـ نصب فرضی، مثلاً *مِثلٌ زیداً است وقصد آن است که درمعنی نکره باشد.

(۹) اوّل، ۲۶۰/۲۲۲. این توضیحی دربارهٔ حال و ظروف در جمله‌های اسمی (رجوع کنید به شمارهٔ ٦ بالا) همچون فیها زیدٌ قائماً است: کلام با فیها زیدٌ تمام است، و قائماً شکل وابسته به خود می‌گیرد «درست به همان گونه که درهماً پس از عشرونَ چنین می‌شود، بدان جهت که نه صفتی برای آن است و نه محمول بر چیزی است که بر آن حمل شده باشد». جنبهٔ جالب توجهی از این حالت همان است که سیبویه هنگام تفسیر فیها زیدٌ، فعل إستَقَرَّ را وارد می‌کند و می‌گوید که به معنی استقر فیها زیدٌ است. آشکار است که این کار برای آن صورت نگرفته است که یک عامل فعلی برای شکل وابستهٔ قائماً به دست آمده باشد، بلکه به سادگی وسیله‌ای برای اطمینان حاصل کردن از این امر است که فیها در فیها زیدٌ به صورت یک محمول تمام تأویل شود نه به صورت یک ظرف برای * قائمٌ درصورتی که بنابودآن را محمول‌تصور کنیم. سیبویه بااطمینان تمام در اینجا اشاره می‌کند که ضرورتی ندارد تا قائماً را به شکل وابسته بیاوریم ـ ارتباط آن با باقی جمله برای این کار کفایت می‌کند.

(۱۰) اول، ۲۷۲/۲۳۲. به عنوان جزئی از یک بحث بزرگتر دربارهٔ حالتی که در آن یک حال پس ازیک مقدّم غیرمعرفه یافت می‌شود، سیبویه چنین استدلال می‌کند که فارسٍ در اوّل فارسٍ به همان گونه نکره است که درهماً در عشرون درهماً چنین است، بدان جهت که هردو تعبیراتی ازگونهٔ بعض است، یعنی به ترییب مِنَ الفَوارس

---

۱ ـ به حاشیهٔ شمارهٔ ۸ پیش از این رجوع کنید.

و من الدّراهم. البته این استدلال، چون بااستعمال نخستین سیبویه ازاول رجل/اول الرجال مقایسه شود که برای اثبات این مطلب به‌کار رفته است که عشرونَ می‌تواند الفاظ مفرد نکره به دنبال داشته باشد، دوری به نظر می‌رسد.

(۱۱) اوّل، ۲۷٤/۲۳۵. عنوان این فصل از آنچه می‌خواهد دربارهٔ آن بحث کند، به خوبی خبر می‌دهد: «درخصوص آنچه بدان جهت منصوب می‌شود که نه جزئی از اسم پیش از آن است و نه عین آن». در اینجا هوجاری بیتَ بیتَ وغیره با انت الرجلُ علماً (رجوع کنید به شمارهٔ (۵) بالا) و عشرونَ درهماً برابر به شمار آمده است.

(۱۲) اول، ۲۷۹/۲٤۱. سیبویه، با چیزی کمتر از حق به جانب داشتن عادی خود، عشرون درهماً را در مورد پیدایش شکل وابستهٔ پس از حروف پنجگانهٔ إنَّ و أنَّ و لٰـکنَّ و لَیتَ و لَعَلَّ به‌کار برده است. رشتهٔ تمامی از شباهتها میان إنَّ وغیره با عشرون درامتداد خطوط شباهتهای جزئی آنها باافعال وعدم شباهت کلمات وابسته‌ای که پس از آنها می‌آید، یافت می‌شود. تقریباً تنها نکتهٔ مهم دراینجا تحلیل عشرون درهماً به دو واحد است که فقط عشرون از لحاظ نحوی مربوط به باقیماندهٔ جمله است، در صورتی که درهماً فقط به عنوان «واحدی است که عدد به وسیلهٔ آن بیان شده‌است»: و این پس از آن؛ و شاید با موفقیت کمتر: در إنَّ و نظایر آن مورد تطبیق قرارگرفته است.

(۱۳) اول، ۲۹۱/۲۵۰. حرف استفهام کَمْ از طریق شباهت مضاعف با عشرون درهماً مورد توضیح واقع شده: نخست به دنبال کَمْ اشکال وابسته می‌آید بدان جهت که آنها صفتهای کم نیستند وازلحاظ ترکیبی به نحوی ارتباطی با آن ندارند، ودوم اینکه کم تنها برای پرسش از عدد به‌کار می‌رود. و به همین جهت لازم است در پی آن شکل شایستهٔ برای اعداد آورده شود. و این شکل وابسته است (و نه، مثلاً، شکل غیر مستقیم (جرّ) که پس از اعداد دیگر می‌آید) بدان جهت که کم غالباً از کامه‌ای که در آن عمل می‌کند جدا است، همچون کم لکَ درهماً؟ که جواب آن باید عشرون درهماً باشد.

(۱۴) اول، ۲۹۶/۲۵۵ . وظیفهٔ دیگر محمولی کَم نیز با استناد به عشرون درهماً توضیح داده شده، ولی این قیاس دراینجا جزئی است: این کَم ، همچون عشرون، کلمات نکرهٔ مفردی به‌دنبال دارد که توضیح می‌دهندونوع رابیان می کنند وازلحاظ ترکیب نحوی با مقدمهای خود ارتباطی ندارند(یعنی در کَم عبدٍ لکَ لاعبدٌ ولاعَبدانِ ! دو اسم لاعبدٌ ولا عبدانِ دروظیفهٔ موضوع بودن کَم با آن متوافقند، نه باعَبدٍ که به کَم مربوط است) .

(۱۵) اول، ۲۹۸/۲۵۷ . تعبیرات درجه وکمیّت و غیره (تمیز). مثلاً لی مِثلُه عبداً، از دو لحاظ با عشرون درهماً در معرض مقایسه قرار گرفته‌اند: نخست لفظ وابسته همچون شکل ساده شده‌ای از جملهٔ تبعیضی با «مِن» ، همچون مِنَ العبدِ، مِنَ الدَّراهِمِ توضیح داده شده، و دوم لفظ وابستهٔ به صفتی برای مقدم آن است و نه جزئی از آن. جالب توجه است که خلیل چنین توضیح می‌دهد که این الفاظ وابسته نشان می‌دهند که چه نوعی (ایّ تنوع) از مقدم منظور نظر بوده است ، و نیز این امر را بیان می کنند که در مِثلُهُ و غیره، مضاف الیه همسنگ با تنوین است، و از این راه مانع اضافه می‌شود و ساختمان تنوین ـ نصب را تحمیل می کند . پس از این در شمارهٔ (۲۲) به آنچه خلیل کرده است باز خواهیم گشت .

(۱۶) اول ۳۰۳/۲۶۱. کلمات تأکیدی اَحَدٌ، کَرّابٌ، أَرَمٌ، کَتیعٌ و نظایر اینها، تنها پس از نفی واقع می‌شوند، و در واقع حالت تقابل با مقدم خود دارند، همچون ما فی الناس مثلُه احدٌ، ما مررتُ بمثلکَ احدٍ، و غیره. در اینجا سیبویه به تفاوت نمایان با ترکیب عشرون درهماً اشاره می کند ، بدان جهت که کلمات تأکید برای تعیین نوع ارتباط درهماً با عشرون به کار نمی‌روند ، و برخلافِ درهماً ، از لحاظ ترکیبی با مقدم خود بستگی دارند .

(۱۷) اول، ۳۰۷/۲۶۶ . سیبویه به‌وجود تفاوتی میان اضافهٔ «حقیقی» درجمله‌های ندایی همچون یاذا، ذَالجُمَّةِ (دومین ذا شکل وابستهٔ ذو است) و اضافهٔ «غیر حقیقی» همچون یاذا ، الحسنُ الوجهِ (که در آن الحسنُ شکل مستقل است) قائل است. دلیل آن است که لفظ دوم دریک اضافهٔ «غیر حقیقی» فقط چیزی است که درمعنی (سبب) ونیز درارتباطی مخصوص تعیین نوع به‌اولی مربوط است، درست همانند درهماً وعشرون،

و بنابراین می‌تواند حذف شود، همچون یا هذا الحسنُ که در اضافهٔ «حقیقی» غیر ممکن است .

(۱۸) اول : ۳۵۰/۳۰۶. محتملاً به سبب سهم بزرگ خلیل در این حالت : عمل تنوین در اینجا به صوتی مورد تفسیر قرار گرفته که اساساً مخالف با راه بحث آن درجای دیگر الکتاب است . خلیل ، به جای اینکه آن را به صورت علامتی از تمامیّت صرفی مورد بحث قرار دهد ، همچون علامتی از نا تمام بودن ضارباً در یا ضارباً رجلاً ، و خیراً در لاخیراً منه لکَ ، و غیره دانسته است . آشکارا چنان احساس می‌شد که ارتباط در معنی (سبب) میان دو جزء ساختمان تنوین ـ نصب در اینجا بیش از آن مستحکم است که اجازهٔ حذف جزء دوم را بدهد ، و به همین جهت خلیل چنان نظر می‌دهد که تنوین در این مثالها برای نشان دادن این امراست که جمله هنوز تمام نیست. کاملاً امکان آن هست که خود سیبویه یقین قطعی نداشته باشد که این حالات می‌تواند در زیر پوشش بحث مربوط به عشرون درهماً قرار گیرد، چه در عین آنکه داوطلبانه خبر می‌دهد که لاخیراً منه لکَ همسنگ لا عشرون درهماً لکَ است، چنان می‌نماید که خود احساس کرده‌بود است که چیزی بر تفسیر خلیل نیفزوده است .

(۱۹) اول، ۳۶۰/۳۱۵. پس از إلاّ که مقدّم بر آن یک فعل موجب آمده باشد (همچون قام القوم الا زیداً) اسم شکل وابسته دارد، بدان جهت که «از آنچه مقدّمْ در آن مندرج است طرد شده ، و قسمت سابق کلام در آن به همان گونه عمل می کند که عشرون در درهماً عمل می کند» .

(۲۰) اول : ۳۶۳/۳۱۸. جملهٔ اندکی غیرعادی مامررت بأحدٍ الازیداً (که توقع آن داریم که زیدٍ باشد) به همان صورتِ جملهٔ بالا مورد توضیح قرار گرفته‌است: یعنی اینکه زیداً معمول جزء سابق کلام‌است، درست به‌همان گونه که درهماً معمول‌عشرون‌است[1] .

---

۱ ـ سیبویه در اینجا گرفتار لغزشی شده : شاید لازم بوده است به این مطلب اشاره کند که تنها عمل نحوی عشرون بر روی درهماً درست است ، چه اصل عدم همانندی نمی‌تواند در مورد زیداً که عین احد است به‌کار برده شود ؛ به شمارهٔ بعد رجوع کنید.

(۲۱) اول . ۳۶۳/۳۱۸ . روش بیان حجازی ما فیها احدٌ الاّ حماراً توضیحی همچون توضیح حالت سابق دارد، با این اشارهٔ اضافی که حجازیان از آن امتناع دارند که در تقابل با حمارٌ لفظ احدٌ بیاورند، «تا مبادا این دو از یک نوع جلوگر شوند»[۱]. در صورتی که تمیمیان که از این اندازه ظرافت حجازیان برخوردار نیستند چنین محافظه کاری را ندارند .

(۲۲) اول . ۳۶۹/۳۲۲ . بار دیگر شکل وابستهٔ پس از إلاّ در شمارهٔ (۱۹) بالا مورد بحث قرار گرفت . این بار سیبویه همهٔ توضیح را به عنوان گفتهٔ خلیل بیان می‌کند؛ و این امر ما را بر آن می‌دارد که ببینیم چه اندازه از نظریهٔ نحوی سیبویه اصالت دارد . تا آن گاه که تحقیق کامل دربارهٔ خلیل در الکتاب صورت بگیرد[۲] ، لااقل با یقین کامل می‌توان گفت که استاد و شاگرد دو برداشتِ از لحاظ عمق برابر ولی از اساس متفاوت با یکدیگر نسبت به زبان ارائه می‌دهند. اگر ترتیب جدید تحلیل زبانشناختی را در آواشناسی و صرف و نحو به عنوان راهنمای خود برای این تشخیص درنظر بگیریم ، باید خطر کنیم و بگوییم که خلیل به صورت عمده وابستهٔ به آواشناسی وصرف بوده، در صورتی که سیبویه به صورتی بسیار عظیم به صرف و نحو توجه داشته است . از شواهد چنان بر می‌آید که خلیل بیشتر تأکید دربارهٔ ترکیب کلمات وتثبیت حدود کلمه؛ مخصوصاً در واحدهای بزرگی همچون ترکیب اضافی داشته که خود وی به درستی از لحاظ عمل

۱ ـ مایهٔ تأسف است اگر خوانندگان کتاب سی رابین(C. Rabin)به نام عربستان باختری قدیم (*Ancient West - Arabian*) ، لندن ، ۱۹۵۱ ، ص ۱۸۱ ، تعبیر «مقولهٔ منطقی» وی را با اصطلاح «نوع» در این فقرهٔ یکی بدانند ، چه کوچکترین دلیلی بر این اعتقاد وجود ندارد که سیبویه در الکتاب مقولات منطقی را به کار برده یا از وجود آنها آگاهی می‌داشته باشد.

۲ ـ از کتاب و.رویشل ، خلیل بن احمد، استاد سیبویه،هردونحوی ,W. Reusehel *Al-Ḫalīl ibn Aḥmad, der Lehrer Sībawaihs, als Grammatiker* ، برلین ، ۱۹۵۹ ، جدا کردن استاد و شاگرد بسیار دشوار می‌شود .

آنها را همسنگ یک کلمه، و از لحاظ ترکیب همسنگ یک اسم و یک تنوین می‌دانسته است.[۱] از طرف دیگر، سیبویه اصولاً توجهش معطوف به کلمات به عنوان اجزاء کلام. و به گفتهٔ خود وی اندامهای جامعه‌ای بوده است که در آن می‌توان دربارهٔ آثار رفتار آنها از روی ملاکهای داوری کرد که درزمینهٔ اخلاقی ابتدایی خود دلالت برخوب و بد (حَسَن، قَبیح) و راست و دروغ (مستقیم، مُحال) داشته‌اند و سیبویه آنها را همچون ملاکهای زبانشناختی محض برای صحت و قابل فهم بودن درنظر می‌گرفته است. بنابراین می‌توان فرض کرد که، صرف نظر از عاریه‌گرفتنها و سپاسگزاریهای مربوط به آنها که ازطرف سیبویه صورت گرفته، تصور دستگاه یکی شده‌ای ازنحو وعرضه کردن آن که در این مقاله تجلّی خاصی از آن مورد بحث قرار گرفت، افتخاری مخصوص سیبویه است.[۲]

معدودی ازنکاتِ باقی مانده که دربالا از آنها ذکری به میان نیاوردیم، و نمایندهٔ وسعتی است که با آن سیبویه اصول مندرج در عشرون درهماً را به کار برده و البته همیشه این جملهٔ خاص را صریحاً بیان نکرده است. مثلاً: عشرون رجلاً دو بار به عنوان شاهد مثال آمده است (اول: ۳۰۳/۲۶۱، ۳۱۳/۲۷۱) و یک بار درهماً به تنهایی (اول، ۲۹۷/۲۵۶)؛ ترکیب لَدُن غُدوَةً[۳] چندین بار (اول، ۲۴/۱۹؛ ۲۸/۲۲؛ ۴۹/۳۸؛ ۷۹/۶۸، ۱۰۷/۸۷؛ ۳۸۹/۳۴۱؛ ۴۶۱/۴۰۹ و دوم ۱۴۵/۱۴۷) در ارتباط با عشرون درهماً ولی همچنین درارتباط با نکاتی نحوی که ربطی با عشرون درهماً ندارد.

۱ ـ به حاشیهٔ شمارهٔ ۱۲ پیش از این رجوع شود.

۲ ـ قابل توجه است که خلیل تقریباً هیچ سهمی در استدلال و بحث پیرامون عشرون ندارد، و در پنج فصل تنها دو بار نام او آمده است (بولاق، اول، ۸۴، ۹۹؛ درنبورگ، اول، ۷۱، ۸۱)، و درآنجا هم این یادآوری به صورت حاشیه‌ای است.

۳ ـ ساختمان این جمله یگانه است، ولی آشکاراست که به صورتی می‌توان آن را به عشرون درهماً بست (و این کاری است که سیبویه پس از بحث دربارهٔ اعداد، بولاق، اول، ۱۰۷؛ درنبورگ، اول، ۸۷، کرده است).

و در این‌گونه موارد اخیر برای اثبات وضع خاصی یا منحصر به فرد بودن آن، آمده است. گاه اصولی که عشرون درهماً حکم مثالی برای آنها دارد، بدون ارجاع به این جمله ذکر شده است: اصل عدم همانندی (مخصوصاً در فصل ۱۲۹ . اول، ۲۷۵/۲۳۶، و نیز اول، ۲۹۵/۲۵٤): قابلیت تنوین برای جلوگیری از اضافه (مثلاً اول، ۲۹۵/۲۵٤). تصوّر تنوین به عنوان نشانهٔ کامل بودن کلام (مثلاً اول، ۳۰۳/۲٦۲) .

اکنون واضح است که سیبویه متفکری منظمتر و منسجمتر از آن‌گونه‌ای بوده است که خرده گیران بروی او را چنان تصور می‌کرده‌اند . موضوع عشرون درهماً مخصوصاً نمونهٔ خوبی برای اثبات این مطلب است ، بدان جهت که همچون یکی از قضایای هندسهٔ اوقلیدس مورد بحث قرار گرفته و سپس در مورد دامنهٔ گسترده‌ای از مسائل نحوی به‌کار بسته شده، و چنان است که یکباره هم بینشی درخصوص روش کار سیبویه در اختیار ما قرار می‌دهد و هم دلیلی برای صحت آن است. مایهٔ تأسف است که در نحو عربی به زودی اهتمام و تأکید از جنبهٔ تتبعی و تحقیقی به جنبهٔ تعلیمی محض [1] انتقال پیدا کرد ، و در انتقال نظریه‌های سیبویه به مجموعه‌ای از قواعد بسیاری از آنها از دست رفت. مثلاً: عمل و وظیفهٔ جداکنندگی تنوین که به آن وضوح هنگام گفتگو از عشرون درهماً مورد بحث قرارگرفته ، هرگز در ضمن گفتگو از تنوین در نزد نحویان متأخر به آن اشاره نشده است، و اینان قطعاً از این امر ناآگاه بودند که، لااقل در نزد سیبویه . ترکیب تنوین ـ نصب همان اندازه صورت یک واحد ترکیبی نحوی داشته که ترکیب بسیار آشناتر اضافهٔ «حقیقی» یا ساختمان موضوع ـ محمول در زبان عربی چنین است. اصل عدم همانندی، نیز. چنان می‌نماید که به سود فَضله (زایدهٔ شکلی) [2] مورد غفلت قرارگرفته ، و از ترکیب نحوی اعداد گاه همچون گونه‌ای از تمییز بحث شده ،

۱ ـ با استثنای برجستهٔ ابن جنی.

۲ ـ همراه با مفهوم فائده و جمله ، مفهوم فضله یکی از چند اصطلاح است که عموماً به‌آنها همچون چیزهایی مخصوص به نحوعربی نگاه می‌کنند که درهیچ جای الکتاب نیامده است : آنچه مورد توجه سیبویه بوده، کلام حسن (خوب) ومستقیم (راست) بوده است.

و از این راه کاربرد کلّی عشرون درهماً درهمٌ اوضاع تنوین ـ نصب در تاریکی قرار گرفته است .

دانشمندان مغربزمین به آن شناخته شده‌اند که باغفلت ورزیدن‌ازتوجّه به‌معنای عشرون درهماً، سیبویه را بد تفسیر و تعبیر کرده‌اند: مثلاً، اگر یان، مقصود از عشرون درهماً را فهمیده بود ، هرگز درباره جملهٔ هونارٌ عُمْرَةٌ نمی‌گفت که نارٌ می‌بایستی در اینجابه‌معنای یک‌فعل گرفته‌شود، وبه عبارت دیگردراینجا تمیزوجودپیدا نمی کرد[۱] . نیز محتمل است که اگر رابین به اصل عدم همانندی توجه پیدا کرده بود ، سیبویه را به آن متهم نمی کرد که در هنگام بحث میان شکل وابستهٔ عِلماً در اَمّا عِلماً فَعالِمٌ و شکل مستقل العَبیدُ در اَمّا العَبیدُ فَذو عَبیدٍ «بر روی مقولات منطق عمل کرده بوده است که هیچ ربطی به تمایز نحوی ندارد»[۲]. سیبویه این تفاوت را آشکار می‌سازد . و این عمل را با ذکر حالتی به انجام می‌رساند که هر یک از دو صورت برای آن ممکن است و آن امّا العلمُ (یا العلمَ) فعالمٌ بالعلمِ «که شکل نصب (وابسته) آن بنابراین فرض است که علم دوم را همان علم اول که پیش از آن تلفظ شده است ندانی. وچنان باشد که گویی گفته‌ای: اما العلمَ فعالمٌ بالاشیاء، و شکل رفع (مستقل) آن بنابراین فرض است که علم‌دوم را همان علم‌اول‌بدانی، وچنان باشد که گویی گفته‌ای: اماالعلم‌فاناعالم به».

ولی این اشتباهات نتیجهٔ پیشداوریهای انتقادی برضد سیبویه است که یا از اعتمادی نا بجای برنوشته‌های نحویان متأخر حاصل می‌شود. یا از ادعاها وبلند پروازیهای

۱ ـ حاشیه شمارهٔ ۸ بر فصل ۱۱۰ در کتاب یان به نام الکتاب سیبویه در نحو ، برلن ، ۱۹۰۰-۱۸۹۵ ، آنجا که به بولاق ، اول ، ۲۳۵ ؛ درنبورگ ، اول ، ۲۶۲ اشاره کرده است : . Jahn, *Sibawaihi's Buch uber die Grammatik* .

۲ ـ رابین ، کتاب یاد شده ، ص ۴-۱۸۳ ، ارجاع به بولاق ، اول ، ۵-۱۹۲ ؛ درنبورگ، اول، ۵-۱۶۱ . همین اصل عدم همانندی به سیبویه آن شایستگی را داد که درموردله صوت صوت حمار بگوید:«به خوبی می‌دانی که صوت حمار همان صوت‌آغازجمله نیست ، وگسترش دامنهٔ سخن (سعة الکلام) اجازهٔ آن می‌دهد که صوت را مرفوع (مستقل) بخوانیم». (بولاق ، اول ، ۱۸۲ ؛ درنبورگ ، اول ، ۱۵۲) .

یونانیمآبانه‌سرچشمه می‌گیرد . هدف ما آن بوده است که بگذاریم سیبویه خود مطالب وادعاهای خویش را عرضه دارد. درعین آنکه هیچ کوششی برای‌آن صورت نگرفت تا سادگیها یا عیوب استدلال زبانشناختی او پوشیده بماند، این نکته نیز باید مورد تأکید قرارگیرد که آنچه در این مقاله آمده حق سیبویه را از لحاظ روشها و دستاوردها چنان که شایسته است ادا نمی‌کند[1].

---

۱ ـ کوششی دیگر نیز در این باره به توسط نویسندهٔ مقاله صورت گرفته و امید آن است که به زودی زیر عنوان «یک عالم نحوی عرب از قرن هشتم میلادی» منتشر شود .

وقف نامه‌ها و تاریخ کتابخانه و کتابداری

از

نوش آفرین انصاری (محقق)

تجسّس در وقف نامه‌ها بی‌گمان زوایای بسیاری را از نظر وضع مذهبی، اجتماعی، تاریخی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی ایران روشن می‌کند. آنچه قبل از انجام این امر ضرورت دارد شناسائی و معرفی وقف‌نامه‌ها است. پیشگامانی مانند محمدتقی دانش‌پژوه[1] ایرج افشار[2] واخیراً دکتر سیّد حسین مدرّسی طباطبائی[3] به معرفی تعدادی از وقف‌نامه‌ها پرداخته‌اند. ولی با توجّه به حجم زیاد این منابع کوشش جدی‌تر و گسترده‌تری لازم است. نخست آنچه ضرورت دارد تدوین فهرست کاملی از وقف نامه‌های موجود است که در کتابخانه‌ها، ادارات اوقاف، بایگانی‌ها، مجموعه‌های شخصی، کتابها و دیگر منابع باقی مانده است. در مرحلهٔ بعد استخراج و نمایاندن محتوای موضوعی وقف نامه‌ها حایز اهمیت می‌باشد[4]. بدیهی است با در دست داشتن این گونه منابع مورّخان رشته‌های مختلف خواهند توانست با سهولت بیشتری از وقف نامه‌ها استفاده کنند.

بررسی اجمالی حاضر کوششی است برای نشان دادن محتوای وقف‌نامه‌ها در رابطه با تاریخ کتابخانه و کتابداری. در این بررسی تعداد چهل وقف نامه مورد استفاده قرار گرفته[5] که قدیم ترین وقف نامه مربوط به قرن چهارم و جدیدترین آنها مربوط به قرن سیزدهم هجری قمری است. توزیع جغرافیائی و تعداد وقف نامه‌های مربوط به هر محل به ترتیب الفبا چنین است: استرآباد(۳)، اصفهان(٤) تبریز(۳) تهران(۱)، ساری(۱)، قم (١٤)، کرمان (۱)، مشهد (۹)، نیشابور (۱)، و یزد (۳). امید است بررسی اجمالی حاضر که براساس تعدادی اسناد دست اوّل تاریخی انجام گرفته در شناساندن گوشه‌ای از تاریخ کتابخانه و کتابداری مفید افتد.

تاریخ کتابخانه

وقف‌نامه‌ها یا وقفیه‌هایی که در درون بسیاری از کتابها بیادگار مانده بر وجود کتابخانه در زمان و مکان‌های مختلف دلالت دارد. تعدادی از این کتابخانه‌ها تاکنون باقی مانده و اکنون نیز دایر است، ازتعدادی دیگر تنها شرحی در کتب تاریخی بجا مانده وبسیاری ازکتابخانه‌ها بدون نام ونشان چندانی بوجود آمده‌اند و ازبین رفته‌اند. بی‌گمان با مطالعهٔ وقف‌نامه‌ها می‌توان به اطلاعات تاریخی فراوانی در این زمینه دست یافت. اینک به چند نمونه از این موارد اشاره می‌شود.

کتابخانهٔ آستان قدس‌رضوی ازقدیمی‌ترین کتابخانه‌های دایر ایران است. تا سال ۱۳۴۸ شمسی مورخان وقف نامهٔ مورخ رمضان ۴۲۱ هـ.ق.[۶] راکه در مجلدی ازقرآن کریم نوشته شده کهن‌ترین سند برای اثبات وجود این کتابخانه می‌دانستند[۷]. در آن سال در اثر تخریب و تعمیر برخی بیوتات قدیمهٔ آستانه تعدادی قرآن بسیار نفیس در کنج یکی از انبارها بدست آمد. وقف نامه‌های مندرج در این قرآنها برای تاریخ این کتابخانه حایز اهمیت است. از جمله قرآنی که در تاریخ ۳۲۷ هـ.ق.[۸] وقف شده و قرآن دیگری که ترجمهٔ وقفیهٔ عربی آن چنین است: «سبیل کرد (= وقف کرد) آن را ابوالقاسم منصوربن محمدبن کثیربرمشهد طوس درماه ربیع الاوّل سال ۳۹۳»[۹]. درمورد آستانهٔ مقدّسهٔ حضرت معصومه (ع) در قم. وقف نامهٔ مورخ رمضان ۵۹۴ هـ. ق.[۱۰] حاکی از وقف چهار مجلد مصحف شریف که با صندوق آن وقف گردیده دلیل روشنی است براینکه در آن تاریخ کتابخانه‌ای در آنجا وجود داشته است.

در مورد کتابخانه‌هایی که در اعصار مختلف و اماکن گوناگون بوجود آمده و به علل مختلف از بین رفته و یا دچار جابجائی شده‌اند نیز اطلاعات قابل توجهی در وقف نامه‌ها به‌دست می‌آید. این وقف‌نامه‌ها رامی‌توان به‌دو گروه‌تقسیم کردیکی وقف‌نامه‌هایی که در داخل کتب وقفی آمده و از لحاظ اثبات وجود کتابخانه دارای سندیت بیشتری است و دیگر وقف نامه‌هایی که بصورت جداگانه تدوین شده و نام و نشانی از کتابخانه در آنها دیده می‌شود و حداقل دلالت برتصمیم واقف دال برتأسیس کتابخانه دارد. در

این جا نمونه‌هائی از هر گروه به تفکیک و به ترتیب تاریخ ذکر می‌شود: وقف نامهٔ مورخ ۶ ربیع الثانی ۶۲۱ هـ.ق.[۱۱] بر بقعهٔ جنب جامع منیعی نیشابور؛ وقف نامهٔ مورخ اوّل صفر ۶۸۷ هـ.ق.[۱۲] در مورد وقف قرآن کریم بر مقبرهٔ خانوادگی جنب مدرسهٔ بردسیر؛ وقف‌نامهٔ مورخ ۲۰ رمضان ۸۴۲ هـ.ق.[۱۳] در جزئی از مصحف شریف وقف‌شده بر مسجد جامع عتیق قم منسوب به امام حسن عسکری (ع)؛ وقف‌نامهٔ مورخ اواخر ربیع الاوّل ۸۹۱ هـ.ق.[۱۴] بر مسجد معروف به منار واقع در درون شهر قم؛ وقف نامهٔ مورخ جمادی‌الثانی ۱۰۷۷ هـ.ق.[۱۵] بر نسخه‌ای از نهج البلاغه بر مقبرهٔ شاه عباس دوّم؛ و بالأخره وقف‌نامهٔ مورخ ۲۲ جمادی الثانی ۱۰۹۵ هـ. ق.[۱۶] در آغاز نسخه‌ای از من لایحضره الفقیه بر مدرسهٔ نجف قلی بیگ در قم.

در مورد وقف نامه‌های جداگانه می‌توان به موارد زیر اشاره نمود: خلاصهٔ وقف نامهٔ غازان خان مورخ ۷۰۲ هـ.ق.[۱۷] که در آن به بیت الکتب تبریز اشاره شده؛ وقف نامهٔ بسیار مهم رشیدالدین فضل الله همدانی مورخ اوّل ربیع الاوّل ۷۰۹ هـ.ق.[۱۸] به این وقف نامه پس از این به تفصیل اشاره خواهد شد؛ وقف نامه سید رکن‌الدین معروف به جامع الخیرات مورخ ۷۳۲ هـ.ق.[۱۹] مربوط به یزد؛ وقف نامهٔ مورخ دوازده رجب ۱۲۴۲ هـ.ق.[۲۰] مربوط به مدرسهٔ آقا محسن دراستر آباد؛ و بالأخره وقف نامهٔ مورخ ۱۲۵۷ هـ.ق.[۲۱] مربوط به قرائت خانهٔ مسجد جامع قریهٔ ابرندآباد یزد.

در طی طول تاریخ بسیاری از کتابها به علل گوناگون از بین رفته و برخی نیز از یک کتابخانه به کتابخانهٔ دیگر برده شده است. میزان از بین رفتن کتابها و جابجایی و حرکت کتاب از جائی به جای دیگر را می‌توان تا حدودی با استفاده از وقف نامه‌ها مشخّص کرد. اصطلاح «تا حدودی» از این رو بکار برده می‌شود که در طول اعصار وقفیهٔ داخل بسیاری از کتابها محو شده و در نتیجه حتی از میان آنچه که باقی مانده نیز شناختن کتابخانه‌ای که اثر بر آن وقف بوده میسر نیست. در میان وقف نامه‌های مورد استفاده نمونه‌هائی وجود دارد که نشان می‌دهد واقف در یک زمان چندین جلد کتاب به کتابخانهٔ مورد نظر وقف نموده است. عباراتی نظیر «این کتاب را با صدونوزده جلد

دیگر... » گویای این مطلب است که واقف در آن درزمان ۱۲۰ جلد کتاب وقف کرده است. با استفاده از این اطلاعات وبررسی کتابهای موجود در کتابخانه‌ها می‌توان نسبتی از کتابهای ازبین رفته را بدست آورد. وقف نامهٔ شاه عباس اوّل مورخ آغاز ذیقعدهٔ ۱۰۳۷ه.ق.[۲۲] حکایت از این دارد که نامبرده ۱۲۰ مجلد کتاب بر آستانهٔ ری ومدرسهٔ آن وقف نموده[۲۳] که اکنون تنها سه نسخهٔ آن برجای مانده است.[۲۴] دروقفیهٔ دیگری در همان تاریخ شاه عباس ۱۱۰ جلد کتاب بر آستانهٔ مقدسهٔ قم و مدرسه فیضیه وقف نموده که از آن مجموعه نیزظاهراً جزچند جلد چیزی باقی‌نمانده است.[۲۵] طبق وقف‌نامهٔ مورخ یونت ئیل ۱۰۶۴ه.ق.[۲۶] میر محمد هاشم گیلانی نامی ۷۵ جلد کتاب بر آستانهٔ مقدسهٔ قم ومدرسهٔ آستانه (= فیضیه) وقف نموده که اکنون ازاین کتابها تنها سه نسخه در دست است.[۲۷] ظاهراً برمقبرهٔ شاه عباس دوّم نیز کتابهای متعددی وقف شده بوده است. به بیان خود وقف نامه «از آن جمله این مجلد[۲۸] را با سایر کتب دیگر از قرآن مجید و صحیفهٔ کامله و حدیث و غیر ذلک که تفصیل آن در دفاتر آن سرکار ثبت است...» که دو نسخه از این کتابها اکنون برجای مانده است.[۲۹]

به همین ترتیب می‌توان حرکت برخی از آثار از کتابخانه‌ای به کتابخانهٔ دیگر را پی گیری نمود. به عنوان نمونه زواهر الحکم میرزا حسن لاهیجی در کتابخانهٔ آستانهٔ ری[۳۰]، و قرآن شمارهٔ ۱۵۹ موزهٔ شیراز[۳۱] هر دو وقف به آستانهٔ قم بوده است.

تعداد زیادی از کتابها در طول تاریخ به علل گوناگون دچار جابجایی شده و در ممالک مختلف پراکنده شده است. کافی است به فهرست‌های نسخه‌های خطی عربی و فارسی کتابخانه‌های کشورهای غربی ویا هندوستان وترکیه‌نظر بیفکنیم تاوسعت این جابه جایی‌روشن شود. مهمترین جابجایی «رسمی» که درتاریخ کتابخانه‌های ایران صورت‌گرفته تصرف مجموعهٔ بسیار نفیس شیخ صفی درجنگهای دوّم ایران وروس (۱۲۴۳ - ۱۲۴۱ ه.ق.) و انتقال‌بخشی از این مجموعه به عنوان غنیمت جنگی از اردبیل به کتابخانهٔ عمومی سن پطرسبورگ (لنین‌گراد) است.[۳۲] شاه عباس اوّل دوبار. درسالهای ۱۰۱۷ و۱۰۲۲ ه.ق. آنچه کتاب فارسی داشته از «تواریخ و دواوین ومصنفات ایرانی» وقف آستانهٔ

شیخ صفی دراردبیل نموده وبه آنجا فرستاده بود.[۳۳] باید توجه داشت که ازاین مجموعهٔ وقفی سه نسخه نیز در کتابخانه موزهٔ ایران باستان در تهران[۳۴] وجود دارد.

مواردی نیز یافت می‌شود که کتب وقفی به کتابخانهٔ اصلی بازگردانیده شده است که این بی‌گمان در تاریخ کتابداری ایران بسیار نادر است. در حملهٔ ازبکها در قرن دهم کتابخانهٔ آستان قدس رضوی تاراج شد[۳۵] پس از آن برخی از کتابهای تاراج شده در هندوستان به فروش رسید. دستخط فقیه و عالم عالیقدر شیعه قاضی نورالله شوشتری (۱۰۱۹ - ۹۵٦ ه.ق.) در پشت کتاب مختصر مجمع البیان[۳٦] حکایت از این دارد که نامبرده به وقفیهٔ این کتاب توجّه نموده و «آنرا با چند جلد کتاب دیگر که از وقف سرکار آنحضرت بدست آمده بود به مشهد مقدس فرستاد».[۳۷]

کتابخانه و کتابداری

بی‌گمان وقف نامه‌ها به عنوان اسناد اصیل تاریخی نگرش کلی زمان را در مورد کتابخانه و کتابداری بدست می‌دهند. در این قسمت از مقاله با استفاده از وقف نامه‌ها اطلاعات بدست آمده درچند بخش تحت عنوان نام کتابخانه، شرایط استفاده از کتاب، مجموعهٔ کتابخانه و کتابدار تنظیم شده است.

نام کتابخانه. در وقف نامه‌های مورد مطالعه این نامها به چشم می‌خورد: بیت‌الکتب (۷۰۲ه.ق.، ۷۱۳ ه.ق.)؛ کتب‌خانه (۷۰۲ه.ق.، ۷۱۳ه.ق.)؛ خزانهٔ کتب (خزانة الکتب) (۷۱۳ ه.ق.، ۹۲۵ ه.ق.[۳۷])؛ دارالکتب (۷۱۳ه.ق.، ۷۳۲ ه.ق.)؛ دارالمصاحف و کتب‌حدیث (۷۱۳ق.ه.)؛ کتابخانه (۷۱۳ه.ق.، ۱۲۱۲ ه.ق.[۴۰] و۱۲۹۷ه.ق.)؛[۴۱] گنبد (۷۱۳ه.ق.)؛ قرائت‌خانه (۱۲۵۷ ه.ق.) ومخزن کتب (۱۲۹۷ ه.ق.). باید توجه داشت که در این جا رابطهٔ نام با مجموعه مربوط مطرح نبوده؛ بلکه این نامها بطور کلی مورد نظر بوده است. اشاره به این نکته نیز ضرورت دارد که کتابخانه به عنوان یک نهاد بیشتر در وقف نامه‌های جداگانه مطرح می‌شود که واقف تأسیس کتابخانه یا شرایط دیگری را برای آن معین کرده است. درحالیکه دروقفیّه‌های داخل کتابها عموماً کتاب برمشهد و مزار ومسجد و مدرسه وقف می‌شده است.

استفاده از کتاب. یکی از مهمترین و اساسی‌ترین نکاتی که در وقف نامه‌ها به‌آن توجّه شده مورد استفاده قرار گرفتن کتاب است و برای اینکه کتاب مورد استفادهٔ مستمر قرار بگیرد، شرط برجای ماندن آن درمحل وقف مطرح شده است. وقف عملی است که درراه خدا انجام می‌گیرد؛ به بیان یکی ازقدیمی‌ترین وقف‌نامه‌های مورد استفاده در این تحقیق (۴۲۱ هـ.ق.) «جهت جستن ثواب خدا و طلب خشنودی او» . هدف واقف از وقف کتاب این است که استفاده کنندگان او را به دعای خیر یاد کنند و از ادعیهٔ مستمر آنها بهره‌مند شود. لازمهٔ استفاده مستمر و معطل نماندن کتاب حفظ وحراست کامل آن در محلی است که واقف کتاب را بر آنجا وقف کرده است. بسیاری از واقفان برای استحکام بخشیدن به این خواسته از مهم‌ترین حربه یعنی توسل به قرآن کریم وقسم به خون سیّدالشهدا (ع) استفاده کرده‌اند. دراین‌جا تنها به ذکر چند عبارت از خود وقف نامه‌ها در باب حفظ و حراست کتاب در محل مورد وقف اکتفا می‌شود: در قرآن وقفی ۳۹۳ هـ.ق. : «فروخته نمی‌شود، بخشیده نمی‌شود و به ارث گذاشته نمی‌شود» ؛ در قرآن وقفی ۴۲۱ هـ.ق. : «ازقبه و مسجد خارج نگردد» ؛ در قرآن وقفی ۵۹٤ هـ.ق. آیه شریفهٔ «فمن بدّله بعدما سمعه فانّما إثمه علی‌الذین یبدّلونه انّالله سمیع علیم» (پس کسیکه تغیر دهد آنرا پس از آنکه شنیده است آنرا پس همانا گناهش برکسانی است که تغییر می‌دهند آنرا . همانا خداوند شنوا و داناست) (بقره/۱۸۲) . در وقف نامهٔ مورخ ۷۲۰ هـ.ق. برجزئی از قرآن کریم: «برای کسی که داخل قبه (= آستانهٔ قم) شود واین روضه را زیارت کند، بخوانند آنرا»؛ «در وقف نامهٔ مورخ ۷۳۲ هـ.ق. : «وظیفهٔ کتابداری که کتابهای وقفی دارالکتب مدرسه در اختیار اوست اینست که نگذارد کتابها از محدودهٔ شهر و اطراف آن بیرون برده شرد»؛در وقف‌نامهٔ مورخ آخر ربیع الاوّل ۸٦۱ هـ.ق. [٤۳]: «برای استفاده همهٔ مسلمانان و اینکه فروش نرود، گرو گذاشته نشود وخارج نشود از اطراف روضه»؛دروقف‌نامهٔ مورخ ذیقعدهٔ ۹٥٤هـ.ق. [٤٤] در آغاز جزئی از قرآن کریم: «به شرط آنکه نفروشند و نبخشند و به محلی دیگر نبرند . خلاف کننده در لعنت و سخط باری عزّاسمه و نفرین ائمه معصومین

علیهم السلام خواهدبود» ؛ در وقف نامهٔ مورخ ۱۰۳۷ ه. ق. «هر کس بیرون برد در خون حضرت ابی عبدالله الحسین شریک بوده باشد» ؛ در وقف نامهٔ مورخ پانزده رجب[۴۵] ۱۰۵۲ ه. ق. بر سی پارهٔ قرآن کریم: «که از آن آستان مقدس (= حضرت معصومه (ع)) بیرون نبرند الا به مجامع ختم قران به جهت تلاوت آن در دارالمؤمنین مذکور» ؛ در وقفیهٔ مورخ بیست ودوم جمادی الثانی ۱۰۹۵ ه. ق. بر نسخه‌ای از من لا یحضره الفقیه: «به شرط آنکه ازبلدهٔ قم بیرون نبرند» ؛ در وقف نامهٔ مورخ ۱۱۳۹ ه. ق.[۴۶] بر نسخه‌ای از قرآن کریم این شرط که: «به عاریه ندهند» ؛ در وقف نامهٔ مورخ بیست و هفتم ذیحجهٔ ۱۲۲۱ ه. ق. بر نسخه‌ای از قرآن شریف: «مشروط به اینکه از روضهٔ مزبوره بیرون نبرند و دست اطفال ندهند[۴۷]» و بالأخره در وقف نامهٔ مدرسه سپهسالار مورخ هفتم شوال ۱۲۹۷ ه. ق. تاکید شده است که «کتابها مطلقاً از مدرسه خارج نشود و اصلاح آنها هم عندالضروره در کتابخانه بشود».

در این جا نحوهٔ استفاده از کتب وقفی و اینکه چه کسانی مجاز به استفاده از آن بوده‌اند ومدت‌وشرایط استفاده به چه صورت بوده است مطرح می‌شود. با استفاده از وقف‌نامه‌ها می‌توان به‌برخوردهای‌مختلف‌بااین مسائل‌اشاره‌نمود. در وقف‌نامهٔ رشیدالدین فضل الله همدانی مورخ ۷۱۳ ه. ق. تصریح شده است که کتب «بر طلاب علم» وقف شده تا «ایشان بدان انتفاع گیرند». چنانچه استفاده از کتابها در کتابخانه صورت بگیرد و خازن و مناول در آنجا حاضر باشند رهنی از استفاده کننده اخذ نمی‌شود و طلاب می‌توانند به مطالعه واستنساخ وغیر آن بپردازند. ولی چنانچه خواسته باشند کتب را از کتابخانه بیرون برند ولی از ربع رشیدی خارج نکنند باید «رهنی وثیق که قیمت آن مثل قیمت آن کتاب باشد بپردازند و اگر بیرون از ربع رشیدی برند رهنی بنهند که قیمت آن ضعف (= دو برابر) قیمت کتاب باشد و اصلاً از تبریز و حوالی آن به جائی دیگر نبرند». درقسمت دیگری ازوقف نامه مدت‌امانت یکماه تعیین شده است به این ترتیب که «زیادت از یکماه بیشتر نگذارند و بعد ازماهی البته بازگیرند و به جای خود نهند». و باز در جای دیگر و تنها در مورد تألیفات خود واقف اشاره به این دارد که «اگر از

بهر مطالعه خواهند» با دادن رهن مجدد امانت مجدد همان کتاب امکان پذیر است. در وقف نامهٔ سید رکن‌الدین مورخ ۷۳۲ هـ.ق. امانت کتاب جهت مطالعه و استنساخ پیش بینی شده است و اینطور مقرر شده که کتابدار «چیزی گروگان بگیرد که قیمت آن برابر قیمت کتابها باشد». در وقف نامهٔ مورخ ۱۰۵۲ هـ.ق. واقف در استرآباد املاکی را وقف نموده و از جمله مصارف در آمد آن مقرر داشته که «ثلث باقی را کتب فقهیهٔ استدلالیه و اصول و تفسیر وحدیث خریده به طلبه داده که بکار برند واز ایشان قبض گرفته که کتاب گم نشود». در وقف نامهٔ مورخ ۱۰۷۷ هـ.ق. مشخص گردیده که مدرس از مقررات جاری امانت مستثنی است و آمده است که «سوای مدرّس اگر احدی ارادهٔ اخراج یکی از کتب مذکوره را از کتابخانه و مدرسه داشته باشد کتابدار باید رهن ووثیقه‌ای که گنجایش داشته باشد ازاوبگیرد». مدّت امانت یکماه تعیین شده‌و در مورد استفاده کنندگان آمده است که چنانچه طلبهٔ مدرسه از «مطالعه و انتفاع هر یک ازمجلدات مسطوره فارغ باشند اهل‌مدارس خارج شهروبعد هم‌طلبهٔ‌مدینه مسفوره ازمطالعهٔ آن بهره‌مندگردند». دروقف نامهٔ‌مورخ چهارم ذیقعده ۱۱۰۷هـ.ق.مربوط به وقف ۲۷ جلد کتاب به‌آستان قدس رضوی واقف قید نموده «که در هر مرتبه از مراتب مسفوره هر کس از طلبهٔ مدارس که محتاج به مطالعه و مباحثهٔ آن باشد متولی مزبورداده تا مدّت سه ماه نزد خود نگاه دارد وقبض به متولی بسپارند وبا رفع احتیاج به متولی رد وثانیاً اگر خواهند باذن جدید بازیافت نماید».[48]

کتابهای کتابخانهٔ دربار صفویه در اصفهان نیز با رعایت شرایط نسبةً مشکلی به امانت داده می‌شده است. دروقف نامه‌ای به خط ومهرفقیه معروف آقا جمال خوانساری (وفات ۱۱۲۱ یا ۱۱۲۵ هـ.ق.) مورخ ربیع الاول ۱۱۱۳ هـ.ق.[49] چنین آمده است: «و هرگاه متولی (خود و اولاد او) را بآن رجوع و حاجتی نبوده باشد وشخصی آنرا خواهد. بعد ازتجویز یکی از علمای اعلام وفقهای کرام و صدور اذن رخصت والا قبض معتبر گرفته تسلیم اونماید». دراین کتابخانه مدّت امانت شش ماه تعیین شده وبرای خارج کردن کتاب ازاصفهان اجازه مخصوص لازم است. دروقف نامهٔ مورخ ۱۱۲۰هـ.ق.[50]

مربوط به کتابهایی که بر مدرسهٔ جنب چهار باغ در اصفهان برای استفادهٔ «کافهٔ طلبهٔ علوم شیعیان» وقف شده شرایط به این صورت است: «هریک از طلبه که محتاج به آنها باشند بتجویز مدرّس مدرسه مزبوره بگیرند وبقدر احتیاج نگاه داشته از آن منتفع شوند وزیاده از قدر احتیاج نگاه ندارند» همچنین پیش بینی شده است که شیعیان «غیرساکنین مدرسه» نیز بتوانند کتابها را امانت بگیرند. چنانچه مدرّس در مورد صلاحیت امانت گیرنده دچار تردید باشد و «مناسب داند رهن از او گرفته کتابرا به او بدهد». در این وقف نامه مدّت امانت شش ماه است و امکان تجدید امانت نیز پیش بینی شده است. استفاده از کتابها علی‌الاصول به «دارالسلطنهٔ اصفهان» محدود است ولی کتابهایی را که جهت زیارت و سایر اعمال عبادت مناسب باشد «بعد از تجویز مدرّس و قبض بمهر می‌توان از اصفهان خارج نمود». در این وقف نامه همچنین بر آداب محافظت از کتاب تأکید شده و اینکه استفاده کنندگان «از آنها ضبط و از تلف و ضایع شدن نهایت سعی واهتمام» را بنمایند. در وقف نامه محمد حسین صدر اصفهانی مورخ ذیحجه ۱۲۳۴ ه.ق. مدّت امانت مشخص نشده ومتولی شرعی مجاز است «تا هرزمان که صلاح داند» کتاب را به امانت دهد.

مجموعهٔ وقفی سپهسالار (۱۲۹۷ ه.ق.)، همانگونه که قبلاً اشاره شد، قابل خارج نمودن از محل مدرسه نیست مگر در یک مورد و آنهم سواد متن وقف نامه است. به بیان خود وقف نامه: «قرآنها و کتب ادعیه و سایر نسخ جمعاً وقف است برخصوص اهل علم مدرسه از طلاب و مدرسین و غیرهم و برصنف کسانیکه لیاقت انتفاع از آنها را استنساخاً وتلاوةً ومطالعةً وتصحیحاً داشته باشند. مشروط براینکه مطلقاً ازمدرسه خارج نشود... مگر کتابچهٔ وقف نامه که از این حکم مستثنی است». به این ترتیب امانت کتاب در داخل این مجتمع بزرگ دینی ـ فرهنگی مجاز می‌باشد. در این وقف نامه به دو بعد توجه شده است یکی مسئولیت کتابدار و دیگر مسئولیت طلاب. درمورد اوّل آمده است که کتابدار «باید در محافظت و حفظ کتب وقفیهٔ مدرسه اهتمام کامل نماید» و «به هیچ کس اجازه ندهد که کتب موقوفه را از مسجد و مدرسه به خارج ببرند» ودر

صورتیکه چیزی از کتب یا اسباب کتابخانه از سر اهمال در دست امانت گیرنده «تلف یا معیوب» شود «ارش» یا تفاوت صحیح و معیوب و یا «قیمت عوض» آن «در صورت تمکّن» از آن شخص اخذ گردد . در مورد امانت کتابدار باید کتاب را پس از دریافت «قبض که بخط آن طالب مرقوم و به مهر او مختوم باشد» امانت بدهد. چنانچه صلاح بداند «دونفر ازمدرسین یا ثقات طلاب» نیزقبض را مهر کنند. چنانچه «یکی از طلاب دربارهٔ کتب برخلاف تکالیف مقررهٔ خود رفتار کرده باشد» ، کتابدار می‌تواند او را به نایب التولیه معرفی نماید تا به هر نوع مقتضی داند دربارهٔ او رفتار نماید .

درمورد تکالیف طلاب ، اولین تأکید براین است که طلبه در «حفظ کتب موقوفه» سعی کامل کند وچنانچه «کتاب یا اسباب موقوفه را بتفریط تلف یامعیوب نماید» خود را به «ادای قیمت یا ارش آن» مکلّف بداند ؛ «درکتب موقوفه چیزی ننویسد وجائی از آن را سیاه نکند» ؛ واگر نکتهٔ اصلاحی مفیدی بنظرش می‌رسد نخست به نظر مدرّس مربوط برساند و سپس «در حاشیه بخط خوش بنویسد» یا «بنویساند» . و بالأخره قید شده است که طلبه «کتب موقوفه را زیاده از قدر ضرورت در پیش خود نگاه ندارد» وچنانچه از طلاب مدرسه ویا اهل علمی غیر ازطلاب مدرسه خواستار آن کتاب باشد «از نمودن آن» مضایقه‌نکند.

مجموعهٔ کتابخانه

وقف نامه‌های مورد مطالعه را می‌توان در این مورد به دو گروه تقسیم نمود . گروه اوّل که تعداد بیشتری وقف نامه را دربر می‌گیرد جنبهٔ تکمیل مجموعهٔ کتابخانه را دارد مانند وقف کلام الله مجید ، تفاسیر ، نهج البلاغه ، کتب اربعهٔ حدیث و غیره . گروه دوّم توجه به تأسیس کتابخانه و تشکیل مجموعه دارد . در این جا به چند نمونه از هر دو گروه اشاره می‌شود .

وقف نامهٔ مورخ ۸۶۱هـ.ق. حکایت از توجه واقف به تکمیل مجموعهٔ آستان قدس رضوی دارد . قسمت مورد نظر در وقف نامه داخل «روض الجنان و روح الجنان فی تفسیرالقرآن» یعنی تفسیر ابوالفتوح رازی ، به این صورت آمده است «و در روضهٔ

مطهر جوامع کلام‌الله و مصاحف بسیار بود، امّا تفسیری که همهٔ طوایف از آن استفادهٔ معانی قرآنی توانند نمود نبود» بنابراین واقف این مجلد را باسی مجلد دیگر بر روضهٔ شریفهٔ منوّره وقف نموده است. در این مورد دو قول وجود دارد به نظر او کتائی واقف قصد داشته که کتابخانه جنبهٔ عمومی پیدا کند و مورد استفاده تمام فرق اسلامی قرار گیرد.[۵۲] به نظر سیّد محمد کاظم امام کتابخانهٔ آستانه از نظر منابع عربی غنی بوده و هدف واقفْ وقف اثری است که فارسی زبانان بتوانند از آن استفاده کنند[۵۳]؛ که با توجه به‌متن وقف نامه به نظر می‌رسد رأی اخیر صحیح‌تر است.

در وقف نامهٔ شاه سلطان حسین مورخ ۱۱۱۳ هـ.ق. اشاره شده است به اینکه «کتابدار سرکار خاصه شریفه» این مجموعه وقفی را «درمکانی معین ضبط نموده سررشته جدا بر آن نگاه دارد وداخل سایر کتب کتابخانهٔ مبارکه نکند». به این ترتیب به نمونه‌ای برخورد می‌کنیم که واقف در عین حال که به کتابخانهٔ دربار صفوی کتاب وقف کرده قایل به تفکیک آن بوده است.

در میان وقف نامه‌های آستان قدس رضوی، وقف نامهٔ مورخ ۱۱۰۷ هـ.ق. دلالت بر وقف ۲۷ جلد کتاب برای استفادهٔ «طلبهٔ علیه مدارس» مشهد دارد. واقف صورت این کتابها را نیز در خود وقف نامه به دست داده است.

اینک به وقف نامه‌هائی اشاره می‌شود که در آنها به تأسیس کتابخانه و تشکیل و تکثیر مجموعه توجه شده است.

درمورد کتابخانهٔ گنبد غازانی (۷۰۲هـ.ق.) اینطور به نظر می‌رسد که هدف جمع آوری «تمامیت کتب ولایت» است در «کتب خانه که متصل گنبد وخانقاه وابواب البر است که در تبریز ساخته‌ایم». مجموعهٔ این کتابخانه بی‌گمان بیشتر جنبهٔ آرشیو و بایگانی داشته زیرا در جای دیگر آمده است که «اگر کسی را شرط نامه یا لوحی که داده شده ضایع گردد، نسخه از آنجا بدهند». همچنین یرلیغی (= فرمانی) درمورد ارسال صورت مالیات و اراضی ملکی وقفی به این کتابخانه در دست است.[۵۴]

مجموعهٔ وقفی رشیدالدین فضل‌الله به لحاظ نفاست سخت تحت مراقبت است.

کلید دار گنبد فرزند او طوق است «و باید که گنبد را دو بند و کلیدهای بغایت محکم باشد به وجهی که قطعاً هیچ کس به کلیدی دیگر آن را باز نتواند کردن ... چه در گنبد مصاحف[۵۵] و دیگر چیزهای عزیز باشد». در جای دیگر که مواضع انواع مخازن وانبارها در داخل ربع رشیدی معین گشته به محل مجموعهٔ کتابخانه به تفصیل اشاره شده است: «دو درِ کتابخانه از یمین و یسار گنبد ساخته شده، و ترتیب آن چنان است که مادام که ممکن باشد مصاحف که زیادت از آن باشد که در گنبد نهند و کتب منقولات و مصنفات خاصه در کتابخانهٔ ایمن نهند و کتب معقولات در کتابخانهٔ ایسر و اگر میسّر نگردد بعضی که از جای زاید آید و در دیگر جانب گنجد علی حده بنهند.»[۵۶] در جای دیگری از وظایف کتابدار صحبت خواهیم کرد. در این جا در رابطه با مجموعه کافی است گفته شود که «کلید به دست خازن باشد و متولی و مشرف و ناظر هرسه مهر کنند». همچنین اشاره شده است به اینکه فهرستی از کتابها باید در اختیار این افراد و در خود کتابخانه باشد به بیان واقف: «و پیش هریک از این جماعت نسختی از فهرست کتب باشد مقابل و منقّح و یک نسخت از آن فهرست در هر کتابخانه‌ای در خریطه‌ای (= صندوق) به مهر ایشان نهاده شود». واقف همچنان به مهری اشاره[۵۷] دارد که باید «بر پشت کتب بر چند موضع بزنند تا ازخیانت دور باشد». دراین وقف نامه همچنین به موضوع تکثیر کتابهای مجموعه توجه شده‌است. در تفصیل و ترتیب امور «دارالمصاحف و دارالحدیث» شرط شده‌است که متولی هرسال دو نسخهٔ تمام «ساخته گرداند» یکی جامع قرآن مجید به قطع بزرگ بغدادی و دوم کتاب جامع الاصول در احادیث و اصول. این آثار می‌بایست به شهرهای اسلام ـ ابتدا از عظیم ترین ـ فرستاده شود. همچنین در شرایط الحاق شده به آخر وقف نامهٔ قید شده است که «هرسال از این کتب که مصنفات من است»[۵۸] دو نسخه «استکتاب» یا نوشته شود. واقف سپس به کیفیت تهیهٔ این نسخه‌ها اشاره می کند و اینکه «بر کاغذ بغایتِ نیکو و لطیف». «به قطع بزرگ بغدادی»، «به خطی پاك ودرست بنویسند» و «آن را با نسخت اصل که در کتب خانهٔ ربع رشیدی نهاده مقابله کنند بر وجهی که در آن غلط و تصحیف نباشد». بنابر شرط واقف این نسخه‌ها باید

هرسال پس ازخواندن دعای وقف وثبت وتوقیع توسط قضات تبریزبه شهری فرستاده شود از شهرهای اسلام « عربی به بلاد عرب و عجمی به بلاد عجم و ابتدا به معظم‌ترین شهرها . . . تا وقف شود براهل آن شهر و در آن شهر در مدرسه‌ای که آن را مدرس باشد بنهند تا متعلمانی که رغبت نمایند پیش آن مدرس آنرا بخوانند » .

همانگونه که قبلاً اشاره شد کتابخانه‌ها عموماً نقش بایگانی اسناد را نیز ایفا می‌کرده‌است. از باب مثال درمورد کتابخانهٔ آستانهٔ قدس رضوی وقف‌نامهٔ شاه طهماسب مورخ آخر جمادی الثانی ۹۳۱ ه.ق. اشاره به وقف نامه‌هایی دارد که در «کتابخانهٔ سرکار موهبت آستان» ضبط بوده است .

ساده‌ترین و بی‌گمان رایج‌ترین نوع وقف نامه آنهایی است که در رابطه با تاسیس مدارس به رشتهٔ تحریر کشیده می‌شده‌است. واقف یک مدرسه خود را موظف می‌دانسته تا مهمترین وسیلهٔ کار مدرسان و طلاب یعنی کتابهای مورد نیاز آنان را بر آنان وقف کند . به عنوان نمونه وقف نامهٔ مورخ ۱۲۴۲ ه . ق . مدرسهٔ آقا محسن در استرآباد حکایت از چنین وضعی دارد. این واقف «مجموع کتب عربیهٔ خود را از نحو وصرف و منطق و کلام و حدیث وفقه واصول وهیأت وحساب» برطلاب اثنی عشریهٔ مدرسه خود وقف نموده است .

در مورد مجموعهٔ مدرسهٔ سپهسالار در وقف نامهٔ مورخ ۱۲۹۷ ه.ق. چنین آمده‌است: «مجموعهٔ کتابخانه محیط است به نفائس قرآن‌مجید وصحف دعوات وتصانیف علوم و مؤلفات فنون من کتب الاصولیین و الفقه و التفسیر و الحدیث و الحکمة و الطب والادب وغیرها بقدر حاجت» . صورت این کتابها در دفتر ثبت بوده[۵۹] و واقف شرط نموده هر کتاب جدیدی که به موقوفه اضافه می‌شود «بتاریخ خود در دفتر مذکور ثبت گردد» . همچنین مقرر گردیده که کتابدار «درهرماه ثبت کتب را بانسخ موجود کتابخانه و صورت قبوض طلاب تطبیق کند و اگر عیبی وارد شده باشد رفع نماید» . این کتابخانه علاوه برمجموعهٔ کتاب مرکز نگهداری اسناد ومدارک گوناگون موقوفه وحتی‌وجوهات دریافتی نیز بوده است . از باب مثال به چند نمونه اشاره می‌شود: «سواد وقف نامه در

کتابخانه محفوظ است»، «مستوفی هر سال صورت امتحان را که حاکی از ترقی و تنزل طلاب باشد پس از مجالس امتحان ثبت کرده اهل مجلس امتحان مهر کرده در کتابخانه محفوظ شود»، «مستوفی کتابچه جمع و خرج یکساله را به کتابدار بسپارد که در کتابخانه محفوظ بماند» ، «مستوفی همه ساله دفتری مخصوص معاملات و محاسبات موقوفه را» به کتابدار بسپارد که «در کتابخانه محفوظ دارد» و بالأخره «تمام وجوهی که از مستغلات واملاك موقوفه» عاید می‌شود «درصندوق بزرگی که در کتابخانه موجوداست ضبط گردد».

در این جا به سه موضوع که با مجموعهٔ کتابخانه رابطهٔ نزدیک دارد و در وقف نامه‌ها منعکس است اشاره می‌شود. این سه موضوع عبارت است ازخرید کتاب، مرمت وتعمیر ومحل و اسباب کتابخانه. درمورد خرید کتاب دروقفیه غازانی مورخ ۷۰۲ ه. ق. عبارت: «ثمن کتب ضروری» به کار برده شده است. دروقف نامهٔ مورخ ۱۰۵۲ ه. ق. واقف شرط نموده که با ثلث عایدات املاك وقفی در استر آباد «کتب فقهیهٔ استدلالیه و اصول و تفسیر و حدیث خریداری شود» . در وقف نامهٔ مورخ ۱۲۶۱ ه. ق. [60] در ساری واقف شرط نموده که درآمد یکدانگ از قریه موسومه به میلیک «صرف ابتیاع کتب احادیث عربی» گردد. در وقف نامهٔ دیگری مربوط به همان شهر، مورخ ۱۲۸۱ ه. ق. [61] یک عشر از درآمد چند روستا و دکان «به جهت ابتیاع کتب علمیه است که متولی ابتیاع نموده و وقف بر فرقهٔ ناجیه امامیهٔ نماید» . درکتابچهٔ موقوفات یزد مورخ ۱۲۵۷ ه. ق. یکی از مصارف «مال الاجاره دکان قنادی و میاه بغداد آباد» خرید کتابهای «علوم دینیه» ذکر شده است. در وقف نامه‌ای که از دختر میرزا بزرگ قائم مقام مورخ ۱۲۶۹ ه. ق. [62] در دست است . این واقف شرط کرده که از درآمد موقوفات او در تبریز «سه عشرونیم را روانه به نجف اشرف نمایند که ازیک عشر از آن کتب فقهیه ابتیاع شود» و «به عرب و عجم بدهند که از آنها منتفع شوند و اصل کتب کاصل الموقوف باقی بماند». در وقف نامهٔ مدرسه سپهسالار نیز خرید کتاب پیش بینی شده است به بیان خود واقف «و آنچه از (منافع موقوفه) علاوه بماند به قدریکه کتب جدیده برای کتابخانه ضرور باشد ابتیاع و وقف شود».

در برخی از وقف نامه‌ها به مرمت و تعمیر کتب نیز توجه شده است. در این جا به چند نمونه اشاره می‌شود. در وقف نامهٔ غازان در قسمت بیت الکتب به «مصالح اصلاح و مرمّت کتب» اشاره شده‌است. در وقف نامهٔ جامع الخیرات مورخ ۷۳۲ هـ.ق. قید شده است که «هر سال مبلغ ۵۰ دینار از عین موقوفه صرف مرمت و تجلید کتب گردد». در وقف نامهٔ مورخ ۱۲۱۲ هـ. ق. واقف موقوفاتی برای کتابخانهٔ آستان قدس قرار داده و قید کرده که منافع ملک هفت چوبه صرف «خرج صحافی مصحف و کتب و اسباب حفظ کتابخانهٔ مبارکه گردد». در کتابچهٔ موقوفات یزد نیز در وقف نامهٔ مورخ ۱۲۵۷ «تعمیر قرآنهای کهنهٔ» مسجد جامع کبیر دارالعباده پیش‌بینی شده است. وبالأخره در وقف نامهٔ سپهسالار موضوع تعمیر و مرمت به این صورت مطرح شده است که کتابها و لوازم کتابخانه هر شش ماه یک مرتبه با اطلاع کتابدار و چهار نفر ثقات طلاب بازدید گردد و از محل درآمد موقوفه «اگر مرمتی در جلود و اوراق کتب بحسب عادت لازم شده باشد» انجام دهند. در این وقف نامه تاکید شده است بر این که هر نوع اصلاح و مرمت درخود کتابخانه انجام شود یعنی کتابدار «کاتب و صحاف ومذهب وامثال ایشان را به کتابخانه حاضر بسازد و در کتابخانه اصلاح ومرمت نمایند». دربرخی از وقف نامه‌ها درمورد محل کتابخانه نیز اشاراتی شده است. ازباب مثال در وقف نامهٔ غازان مشخص شده است که کتابخانه «متصل گنبد و خانقاه و ابواب البر» است. در وقف نامهٔ رشیدالدین فضل الله آمده است که بیت الکتب در داخل ربع رشیدی و در «سرای متولی» قرار دارد و همانگونه که قبلاً اشاره شد شامل دو کتابخانه است که در جوار گنبد در سمت راست و چپ آن ساخته شده است. دو نمونه نیز در مورد مدارس دردست‌است. محل کتابخانهٔ مدرسهٔ شاهزاده دریزد دروقف نامهٔ مورخ ۱۲۴۰ هـ.ق.[۶۳] به این صورت مشخص شده است «دو مدرس شرقی وغربی مختص دومدرس دیگر که شایستهٔ تعلیم اوساط باشند و محل کتب موقوفهٔ مدرسه حجرات محقرهٔ جوف آن دو مدرس باشد.» در مورد کتابخانهٔ وقفی سپهسالار مخزن کتابخانه وقف است در درجهٔ اول برای «حفظ کتب» و «سکنای کتابدار» و رفت وآمد مسئولین مختلف وبر «صنف اشخاصیکه‌اهلیّت‌انتفاع» ازنظرمطالعه، تصحیح، واستنساخ‌ازروی کتابهای‌وقفی‌راداشته

باشند. چنانچه ساختمان کتابخانه احتیاج به تعمیر داشته باشد این امر در وقف نامه پیش بینی شده ودرجای دیگر آمده است که «در صورت بروز حادثه ومنهدم شدن یا معدوم شدن این ساختمان، ساختمان مستحکم ولی کم زینت‌تر در جای دیگر ساخته شود». درمورد اسباب و وسائل این عبارت قید شده که «فرش ودیگر وسائل وقف است به کتابخانه».

کتابدار و دیگر وابستگان کتابخانه

دروقف نامه‌های مورد مطالعه به نام افرادی که در کتابخانه مسئولیت مستقیم ویا وابستگی غیرمستقیم داشته‌اند برخورد می‌شود. باید توجه داشت که کتابخانه طبعاً دردرون یک سازمان بزرگتر قرار دارد وتابع افرادی مانند متولی، مشرف، ناظر، امام، مدرّس وغیره است. در این جا تنها از کسانی نام برده می‌شود که در کتابخانه دارای مسئولیت اداری و یا اموری مانند خوشنویسی و صحافی و غیره می‌باشند. در گروه اول از خازن (۷۰۹؛ ۷۰۲ ه. ق.)، کتابدار (۱۲۹۷؛ ۱۱۶۰، ۱۱۲۳، ۱۱۲۰؛ ۱۱۱۳، ۱۰۷۷، ۷۳۲ه.ق.)، مباشر کتابخانه (۱۲۱۲ه.ق.)، مناول (۷۰۹ و ۷۰۲ه.ق.)؛ کلید دار کتابخانه (۱۱۶۰ه.ق.)، حافظ کتب (۱۲۹۷ه.ق.) وفراش (۷۰۲ ه.ق.)؛درگروه دوم از کاتب (۱۲۹۷؛ ۱۲۴۱، ۷۰۹ه.ق)؛ صحاف (۱۲۹۸؛ ۱۲۴۱، ۲۱۲۳۲، ۱۲۳، ۱۱۶۰ ه. ق.)، مصحح (۱۲۹۶؛ ۱۲۳۲، ۱۱۶۰ه.ق.)، مذهب (۱۲۹۷، ۱۲۴۱ ه.ق.) و خوشنویس (۱۲۴۱ه.ق.) نام برده شده است.

واقف کتب وقتی برای حفظ و حراست موقوفه و اجرای شرایط وقف متولی یا مباشری را انتخاب می‌کند اعم از اینکه این شخص کتابدار نامیده شده باشد یا به نام دیگری از او یاد شده باشد. از باب مثال در وقف نامهٔ مورخ ۴۲۱ ه. ق. واقف «تسلیم کرد آن را به ابوعلی بن حسّوله بنابراین‌که در دست او بماند ...»؛ در وقف نامهٔ مورخ ۱۰۸۴ ه.ق.[۶۶] تولیت نسخ کتب اربعهٔ حدیث درمدرسهٔ فیضیه به مدرس آن مدرسه تفویض شده؛ در مدرسهٔ نجف قلی بیگ نیز (وقف نامهٔ ۱۰۹۵ ه. ق.) مدرس مدرسهٔ نایب شرعی متولی تعیین شده؛ در وقف نامهٔ مورخ ۱۱۰۷ه.ق. واقف میرزا نورالدین محمد (و اولاد او را) به عنوان تولیت وقف تعیین نموده است؛ وبالآخره

در وقف نامهٔ مورخ ۱۱۲۳ هـ.ق. تولیت کتابها به فرزند واقف تفویض شده است.

همانگونه که قبلاً اشاره شد در موارد متعدّدی نیز نام کتابدار به عنوان مباشر وقف دروقف نامه‌ها آمده است. باید توجه داشت که نام دیگر کارکنان کتابخانه بیشتر در وقف نامه‌هایی آمده که سازمان کتابخانه مورد نظر واقف بوده است. اینک با توجّه به وقف نامه‌های مورد بررسی صفات مطلوب کتابدار نشان داده می‌شود. و سپس به دیگر نیروی انسانی در کتابخانه‌ها اشاره خواهد شد.

به نظر ما چکیدهٔ نظر واقفان درمورد صفات کتابدار به بهترین وجهی دروقف نامهٔ سید رکن الدین مورخ ۷۳۲ هـ.ق. منعکس شده است. در مورد کتابدار مدرسه رکنیه که به «امّ البقاع مدارس یزد» معروف بوده و بنابر قول مورخان کتابخانهٔ آن سه هزارجلد کتاب داشته[۶۷] چنین آمده است: «متولی امور باید کتابداری را برای امور کتابخانه منصوب کند که درحفظ کتابها امین و متدین باشد و از کتابها نگه داری کند و به ضرورت مراقب ورود و خروج کتاب باشد». امانت داری و حفظ وصیانت کتابها در وقف نامه های متقدم و متأخر مورد مطالعه به عنوان بارزترین صفت کتابدار و سایر کارکنان کتابخانه مشخص شده است. از باب مثال در وقف نامهٔ سپهسالار در مورد مسئولیت کتابدار مدرسه درانتخاب دو حافظ کتب آمده است که «باید بعد ازمعرفت تامه به امانت و دیانت آنها را به خدمت کتابخانه بگمارد و مسئولیت را برعهدهٔ خود بداند».

بدون‌تردید بسیاری از کتابدارانی که به‌تولیت‌مجموعه‌ها منصوب می‌شدند علاوه برصفت امانت داری از مدرّسان و یا طلاب فاضل و دانشمند بوده‌اند. ولی در وقف نامه‌های مورد مطالعه تنها در یک جا به این موضوع اشاره شده است و آن در وقف نامهٔ رشیدالدین فضل الله همدانی است. در این وقف نامه از خازن و مُناول کتابخانه به عنوان «عاقل و کافی‌ومتورع و نویسنده و صاحب معرفت کتب» یاد شده است.

تعداد نیروی انسانی ثابت کتابخانه‌ها، وضع حقوقی و سایر شرایط شغلی این افراد را می‌توان تاحدودی با کمک برخی از وقف نامه‌ها مشخص نمود که این اطلاعات نیز

برای تاریخ کتابداری خالی از فایده نیست. در مورد تعداد کارمندان اطلاعات مندرج در وقف نامه‌ها به این شرح است: بیت الکتب غازانی، خازن و مناول؛ بیت الکتب رشیدی، خازن و مناول؛ دارالکتب مدرسهٔ رکنیه، خازن[۶۸]؛ کتابخانهٔ آستان قدس رضوی، کتابدار[۶۹] و کلید دار و عزب دفتر[۷۰] (دو نفر) مصحّح و صحاف؛ کتابخانهٔ مدرسه سپهسالار، کتابدار وحافظ کتب (دو نفر). در مورد «مرسومات» و «وظایف» کتابدار و دیگر کارمندان کتابخانه نیز دربرخی ازوقف نامه‌ها پیش بینی‌هایی شده است. از باب مثال در وقف نامهٔ ربع رشیدی قید شده است که سالیانه «سی دینار به مشاهره نقد رایج تبریز» به خازن و همین مبلغ به مناول پرداخت گردد و سهم نان روزانه هر یک از این افراد به ترتیب سه من و دو من تعیین شده است. در وقف نامهٔ جامع الخیرات مورخ ۷۳۲ ه.ق. آمده است که هر سال ۷۲۰ من غله به میزان مساوی به کتابدار اختصاص یابد. در مورد کارمندان کتابخانهٔ آستان قدس رضوی در طومار علیشاهی مورخ ۱۱۶۰ه.ق. حقوق کتابدار سی تومان و پانزده تومان، حقوق یکی از کلید داران و صحاف کتابخانه هر یک ده تومان؛ حقوق کلید دار دیگر ده شاهی وحقوق مصحّح سی صنّار تعیین شده است. همچنین دروقف نامهٔ مورخ ۱۲۱۲ه.ق. عبدالمجید خان نامی موقوفاتی برای آستان قدس قرارداده وقیدنموده که عشر آن «بعنوان حق التولیه» به حاجی ملا محمد کتابدار آستانه تعلق دارد. در مورد کارمندان کتابخانهٔ مدرسه سپهسالار در مصارف موقوفه سهم کتابدار «دوازده سهم از یک هزار سهم از منافع مزبوره» و سهم دو نفر حافظ کتب «هشت سهم که هر یک چهار سهم باشد» تعیین شده است. در وقف نامهٔ اخیر شرایط دیگری نیز پیش‌بینی شده است. از باب مثال مدّت مرخصی یا «غیبت اختیاری» کتابدار و «حفظهٔ کتب» چهل روز تعیین شده‌است. همچنین آمده‌است که کتابدار می‌تواند تا سه ماه ازمرخصی اضطراری استفاده کند منوط بر اینکه «نایبی امین که اهلیت حراست کتب را داشته باشد به جای خود بگذارد و حق نایب را از سهم مقررهٔ خود بدهد». باید توجه داشت که وقف نامهٔ مدرسهٔ سپهسالار حکایت از یک مجموعه بزرگ دینی ـ فرهنگی دارد و امکان استفاده

کارمندان کتابخانه مانند دیگر کارمندان ازمجموع این تأسیسات مانند مسجد، دارالشفا، حمام، مطبخ و غیره پیش بینی شده و کاملاً مشهود و مشخص است .

همچنانکه درمقدمه* این مقاله ذکرشد هنوز بررسی کاملی ازوقف نامه‌ها به عمل نیامده . امید است که این مقاله مقدمه‌ای باشدازبرای اینکه وقف نامه‌هاازجهات متعدد دیگر مورد بررسی و تحلیل قرارگیرد .[۷۱]

یادداشت‌ها

۱ـ از جمله در نسخه‌های خطی ، جلدهای مختلف ؛ فهرست نسخ‌های خطی کتابخانهٔ آستانهٔ مقدسهٔ قم (۱۳۵۵)، مجلات فرهنگ ایران زمین و معارف اسلامی .

۲ـ از جمله یادگارهای یزد (۱۳۵٤ و ۱۳٤۸) و مجلهٔ فرهنگ ایران زمین .

۳ـ تربت پاکان (۱۳۵۵) و برگی از تاریخ قزوین (۱۳٦۱) .

٤ـ نوش آفرین انصاری (محقق)، «بررسی اسناد وقف آستان قدس رضوی»، در جشن نامهٔ استاد مدرس رضوی (۱۳۵٦) : ٦۳ ـ ٤۵ .

۵ـ کتابشناسی کامل هر وقف نامه فقط بار اول ذکر می‌شود. کلیهٔ ارجاعات بعدی با تاریخ وقف نامه‌ها مشخص خواهد شد.

٦ـ احمد گلچین معانی ، راهنمای گنجینهٔ قرآن (۱۳٤۷) : ۳٦ .

۷ـ اوکتائی، فهرست کتابخانهٔ آستان قدس رضوی ، جلد چهارم (۱۳۲۵) : ب .

۸ـ محمد تقی دانش پژوه، فهرست نسخ خطی کتابخانهٔ آستانهٔ مقدسهٔ قم (۱۳۵۵) : ۲۲.

۹ـ احمد گلچین معانی، همان : ۳۵ .

۱۰ـ سید حسین مدرسی طباطبائی، تربت پاکان ، جلد اول (۱۳۵۵) : ۱۲۸ـ۱۲۷ .

۱۱ـ محمد تقی دانش پژوه، همان : ۲۳.

۱۲ـ یادگار ، سال اول، شمارهٔ ۹ (۱۳۲٤) : ۳۱ـ۳۰ .

۱۳ـ سید حسین مدرسی طباطبائی، همان ، جلد دوم: ۱۱۹ـ۱۱۸ .

۱٤ـ همان ، جلد دوم: ۱۵۱ـ۱۵۰ .

۱۵ـ همان ، جلد اول: ۱۵۸ـ۱۵٦ .

۱٦ـ همان ، جلد دوم: ۲۲۵.

۱۷ـ رشید الدین فضل‌الله همدانی، جامع التواریخ، به کوشش بهمن کریمی (۱۳۳۸) جلد دوم: ۱۹۹ـ۱۹۸ ؛ عبدالمحمد آیتی، تحریر تاریخ وصاف (۱۳۴٦) : ۲۳۰ .
۱۸ـ رشید الدین فضل الله همدانی، وقف نامهٔ ربع رشیدی ، چاپ عکسی ازروی نسخهٔ اصل زیر نظر مجتبی مینوی و ایرج افشار (۱۳۵۰) ؛ وقف نامهٔ ربع رشیدی ، چاپ حروفی ازروی نسخهٔ اصل به کوشش مجتبی مینوی وایرج افشار (۱۳۵٦).
۱۹ـ سید رکن‌الدین، «وقف نامهٔ جامع الخیرات» ، یادگارهای یزد، جلد دوم (۱۳۵٤) : ۵۵۸ـ۳۹۱ .
۲۰ـ منوچهر ستوده، از آستارا تا استرباد ، جلد هفتم (۱۳۵٤) : ۵٤۸ .
۲۱ـ «کتابچهٔ موقوفات یزد» ، فرهنگ ایران زمین، جلد دهم (۱۳٤۱) : ۱۲٤ـ۸(۷۷) .
۲۲ـ سیّد حسین مدرسی طباطبائی، همان ، جلد اول : ۱۵۰ .
۲۳ـ در مورد مجموعه‌ای که در اختیار شاه عباس بوده میر منشی قمی در خلاصة التواریخ از کتابخانهٔ عالیه میان حرم و دیوان خانهٔ شهر اصفهان پس از ۹۹٦ ه.ق. یاد می کند که شاید همین کتابخانه به دست شاه‌عباس رسیده‌بوده است. (دانش پژوه، فهرست آستانهٔ قم : ۱۸) .
۲٤ـ سید حسین مدرسی طباطبائی، همان ، جلد اول : ۱۵۰ .
۲۵ـ همانجا .
۲٦ـ همان ، جلد اول : ۱۵۵ .
۲۷ـ همانجا .
۲۸ـ همان ، جلد اول : ۱۵٦ .
۲۹ـ همانجا .
۳۰ـ همان ، جلد اول : ۱۲۷ .
۳۱ـ همانجا .
۳۲ـ محمد تقی دانش پژوه ، «نسخه‌های خطی در کتابخانه‌های اتحاد جماهیر شوروی» ، نسخه‌های خطی ، دفتر هشتم (۱۳۵۸) : ۱۰۲ـ۹۹ .

۳۳ـ محمد تقی دانش پژوه، فهرست آستانهٔ قم: ۱۹ .
۳۴ـ همان : ۲۰ـ۱۹ .
۳۵ـ اسکندربیک ترکمان، تاریخ عالم آرای عباسی ، به‌کوشش ایرج افشار (۱۳۵۰). جلداول: ۴۱۳ .
۳۶ـ عبدالعلی اوکتائی، فهرست کتابخانهٔ آستان قدس رضوی ،جلدچهارم (شمارهٔ ۱۹۸ تفسیر خطی) .
۳۷ـ همان : ج-د .
۳۸ـ همان : ج (شمارهٔ ۳٦ اصول خطی) .
۳۹ـ اسناد وقف آستان قدس رضوی ، کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران ، خطی شمارهٔ ۲۹۸۷: [۹۸] .
۴۰ـ همان : [۴۰۰ـ۳۹۹] .
۴۱ـ سپهسالار ، حسین ، « وقف نامهٔ مفصل » در تاریخ مدرسهٔ عالی سپهسالار تألیف ابوالقاسم سحاب (۱۳۲۹) : ۱۰۲ـ۵۱ . وقف نامهٔ مختصر درکتیبهٔ صحن مدرسه از قسمت بدنهٔ راست جهت غربی شروع شده و به سمت بدنهٔ چپ طرف غربی منتهی می‌شود(همان : ۴٦) . این مدرسه‌اکنون به‌نام‌استاد شهید مرتضی مطهّری نام‌گذاری شده است.
۴۲ـ سید حسین مدرسی طباطبائی، همان ،جلد اول: ۱۳۰ .
۴۳ـ سید محمدکاظم امام، مشهد طوس (۱۳۴۸): ۵۱۵، ۵۱۲ .
۴۴ـ سید حسین مدرسی طباطبائی، همان ،جلد اول: ۱۴۳ .
۴۵ـ همان ،جلد اول: ۱۵۱ .
۴٦ـ همان ،جلد اول: ۱۷۴ .
۴۷ـ همان ،جلد اول: ۱۸۱ـ۱۸۰ .
۴۸ـ اسناد وقف آستان قدس‌رضوی : [۳۹۳ـ۳۹۲] .
۴۹ـ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، خطی، شمارهٔ ۴۵۹۴ .

۵۰ـ راهنمای کتاب، ۱۵ (۱۳۵۱) : ۸۶۲ـ۸۵۹ .

۵۱ـ عبدالحسین سپنتا، تاریخچهٔ اوقاف اصفهان (۱۳۴۶) : ۴۱۵ .

۵۲ـ عبدالعلی اوکتائی، همان ، جلد چهارم : ج .

۵۳ـ سید محمد کاظم امام : همان : ۵۱۶ـ۵۱۵ .

۵۴ـ محمّد جواد مشکور ، تاریخ تبریز تا پایان قرن نهم هجری (۱۳۵۲) : ۴۶۴ .

۵۵ـ «از جمله هزار عدد مصحف در آنجا نهاده‌ام . . . و مفصل آن بدین موجب است آنچه به خط طلا نوشته شده است چهار صد عدد، آنچه به خط یاقوت است ده عدد آنچه به خط ابن مقله‌است ده عدد آنچه به احمد سهروردی است ۲۰ عدد آنچه به خط اکابر است ۲۰ عدد آنچه بخطوط روشن خوب نوشته شده ۵۴۸ عدد» . نشریهٔ دانشکده ادبیات تبریز، سال دوم ، ش ۶ـ۴ (۱۳۲۸) : ۱۶۴ . (وصیت نامهٔ رشید الدین به صدرالدین ترکه) .

۵۶ـ «دیگر شصت هزار مجلد کتاب درانواع علوم و تواریخ و اشعار وحکایات وامثال وغیره از ممالک ایران و توران و مصر و مغرب و روم وچین و هند جمع کرده‌ام همه را وقف گردانیدم بر ربع رشیدی» . همانجا .

۵۷ـ فرانسیس ریشارد، «مهر کتابخانهٔ رشیدالدین فضل‌الله همدانی؟» آینده، سال هشتم، ش ۶ (۱۳۶۱) : ۳۴۶ـ۳۴۵ (متن مهر : ملک کتابخانهٔ رشید) .

۵۸ـ فهرست این آثار در وقفنامه حروفی : ۳۳۷ .

۵۹ـ «فهرستی برسم سیاق نویسان تهیه شده در کتابخانه ضبط است و در آن قیمت نسخ اولیه و اینکه ازچه اشخاصی خریداری شده آمده است» . ابن یوسف شیرازی، فهرست کتابخانهٔ مدرسهٔ عالی سپهسالار ، جلد اول (۱۳۱۵) : و .

۶۰ـ منوچهر ستوده، همان ، جلد هفتم : ۵۱۸ .

۶۱ـ محمدتقی دانش‌پژوه، «دووقف نامه از مازندران» معارف اسلامی، ش ۸ (۱۳۴۸) : ۷۵ـ۶۸ .

۶۲ـ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، خطی شمارهٔ ۵۰۲۷ .

۶۳ـ ایرج افشار، همان، جلد دوم: ۵۸۲ـ۵۷۲ .

۶۴ـ منوچهر ستوده، همان، جلد هفتم: ۴۹۶ .

۶۵ـ اسناد وقف آستان قدس رضوی : [۹۶ـ۴۶ (۷۰ـ۶۹)] طومار علیشاهی مورخ رمضان ۱۱۶۰ هـ.ق . و ممهور به مهر علیشاه (سلطنت ۱۱۶۱ـ۱۱۶۰ هـ.ق.) حاوی تشکیلات جدید اداری و مالی آستان قدس رضوی است. علی مؤتمن، تاریخ آستان قدس (ع) (۱۳۵۵): ۲۰۱ .

۶۶ـ سید حسین مدرسی طباطبائی، همان، جلد دوم: ۲۲۳ـ۲۲۰ .

۶۷ـ ایرج افشار، همان، جلد دوم: ۵۵۹ .

۶۸ـ کتابداری این کتابخانه به فخرالدین مبارکشاه و به اولاد ذکور او نسل بعد از نسل واگذار شده است. جامع الخیرات: ۱۷۷ .

۶۹ـ اسامی کارمندان کتابخانه در طومار علیشاهی به ترتیب: میرزا ابوالقاسم، میرزا اسماعیل، ملا اسدالله، ملا محمد رضی و آقا حسین ذکر شده است .

۷۰ـ کسی که اوراق و فرمانها را به امضای متصدیان امور می‌رساند . از مشاغل قدیم آستان قدس بوده است. مؤتمن، همان : ۳۶۰ .

۷۱ـ همچنین مقالات استاد محمد تقی دانش پژوه، تحت عنوان «گنجور و برنامه او» هنر و مردم، دوره جدید، ۱۲۴ـ۱۲۳ (۱۳۵۱) به‌عنوان آغاز کار مفید است .

نقش قافیه در آفرینش معنا

از

بهاءالدین خرمشاهی

تاکنون هر چه گفته‌اند از دست و پاگیری کُند و زنجیر وزن و قافیه بوده است که به ادعای مدعیان، دست و پای شاعران [بی دست وپا را] می‌بسته است وطایر تخیل بلند پرواز ایشان را از بال گشودن در آفاق اندیشه باز می‌داشته است .

مولانا شکر و شکایتش را از وزن و قافیه ، هم به زبان وزن و قافیه بیان کرده است :

در دیوان کبیر :

رستم از این بیت وغزل ای‌شه وسلطان ازل
مفتعلن مفتعلن مفتعلن کشت مرا
قافیه و مفعله را گو همه سیلاب ببر
پوست بود، پوست در خور مغز شعرا

و در مثنوی (دفتر اول) :

قافیه اندیشم و دلدار من
گویدم مندیش جز دیدار من
خوش نشین‌ای قافیه اندیش من
قافیهٔ دولت تویی در پیش من

قافیه در اوجگرائی و حضیض پیمائی شعر قدیم فارسی ، دوشادوش و در کنار ،

و بلکه فراتر ، در ذات شعر بوده است. پس نمی‌تواند هم باعث اعتلای آن شده باشد و هم باعث انحطاطش ،مگر آنکه نقش آن تفاوت و تحول کیفی یافته باشد. قافیهٔ شعر پس از جامی و تا زمان نیما همان قافیهٔ شعر قبل از جامی بوده است . راستی چرا وزن و قافیه برای نظامی و سعدی و حافظ و مولانا و دیگر بزرگان شعر فارسی دست و پا گیر نبوده است؟ هر شاعری که شناخت درست‌تری از گنج پرعجائب قافیه داشته ، و بندگی قافیه را به شرط مزد نمی‌کرده‌است، توانسته است ازامکانات فراوان این کلمه‌درابلاغ و حتی آفریدن معنا ،صرفهٔ بسیاری ببرد و به بال قافیه بپرد .

از متأخران ، نیما اولین کسی بود که نقش و اهمیت قافیه را جدی گرفت ، یعنی تکرار بیروح قافیه درشعرای بازگشتی و پیروان آنان که فقط بظاهر به قافیه یا به ظاهر قافیه اعتقاد داشتند، نگرانش کرد. وبر آن شد که باید روح قافیه را نگه داشت و زهر تکرار بیروحش راگرفت. این نگرش ونگرانی ناظر به نیمی ازنقش قافیه بود. قافیه‌ای که قرنها پیوند آلی و ارتباط حیاتی‌اش را با سایر اجزاء و عناصر شعر بریده بود ودست شکسته‌ای بود وبال ِ گردن شعر. نیما می‌توانست به‌آن نیمهٔ دیگرنقش قافیه-یعنی دخالت در آفرینش معنا ـ نیز ژرفتر بنگرد و حضور قلب را به قافیه بازگرداند ؛ ولی شاید از این منظر به قافیه ننگریسته بود. وقتی که در دو نامه می‌گوید «عقیده‌ام براین است که مخصوصاً شعر را از حیث طبیعت بیان آن به طبیعت نثر نزدیکتر کرده به‌آن اثر دلپذیر نثر را بدهم تا. . . از تمام بیت بوی قافیه بلند نباشد». حرف شگرفی زده است . باری شعر خوب (وهنر خوب) را قواعد سهل وساده پدید نیاورده است. برعکس، بیقاعدگی غالباً به سهل‌گیری و سپس به انحطاط انجامیده است. روی سخن و اعتراض من بیشتر با امثال کسروی است که بخطا (و به یک معنا تا حدودی بصواب) تصور می کرد غزل یا انواع دیگر شعر را وزن و قافیه می‌سازد و می گفت حافظ مگس و قفس را کنار هم می‌چیند ومثل دانه‌های تسبیح به نخ وزن می کشد وشعر «می‌سازد»؛و نمی‌توانست بدرستی رابطهٔ قافیه (یعنی کلمهٔ قافیه) را با بقیهٔ کلمات مصرع یا بیت دریابد،وتصور می کرد این رابطه همیشه یکسویه و تحدیدی و تحمیلی است و نمی‌خواست یا نمی‌توانست بداند

رابطهٔ قافیه با دیگر کلمات، رابطه‌ای دو سویه و معنا آفرین است؛ و می‌پنداشت شعرا از جمله حافظ، صرفاً معنای غالباً مبهم و مهملی را به وزن و قافیه درمی‌آورند؛ حال آنکه شاعر خوب چیزی را به وزن در نمی‌آورد، و اصولاً وزن را آنقدر که مدعیان حس می‌کنند حس نمی‌کنند، و اگر هم از وزن و قافیهٔ مجرد، مخلوق معلولی بسازد و خود شعرش بنامد قبول خاطر و شناخت لطف سخن با دیگرانست. وزن ظرف اندیشهٔ شاعرست، ظرفی که (از صفای می و لطافت جام / به هم آمیخته است جام و مدام...) از مظروف بازش نمی‌توان شناخت. تقارن و توازن که در طبیعت به حد وفور یافت می‌شود، اسراف طبیعت نیست، برعکس، قاعده و صرفه جویی طبیعت است. آزادی بیحد و مرز، آزادی مطلق، درجهان طبیعی وانسانی یافت نمی‌شود. آزادی مطلق همانا هرج و مرج مطلق است. نظم در جهان و در نگرش انسان (مخصوصاً انسان‌های که موزون اندیش و مضمون اندیش است) همانا حد آزادی است؛ حد معنا دهنده به آزادی است، حدی است که آزادی را از اطلاق و از بی تفاوتی و تعطّل و ترجیح بلامرجح بیرون می‌آورد. همچنانکه قافیهٔ مرگ، پیش و بیش از آنکه به زندگی، خاتمه بخشد، معنا می‌بخشد.

اگر قافیه نبود حافظ نه از بادهٔ کهن دو منی می‌داشت و نه با دویار زیرک انجمنی، و به صرافت نمی‌افتاد که در این چمن نه گلی مانده است نه سمنی و هیچکس در نمی‌یافت که مزاج دهر تبه شده است و باید به فکر حکیمی باشند و رای برهمنی؛ باری گنج قافیه همچنان با طلسمات عجائبش نا مکشوف می‌ماند و چنان عزیز نگینی به دست اهرمنی می‌افتاد. یا اگر می‌خواست گل برافشاند و می در ساغر اندازد دیگر نمی‌توانست فلک را سقف بشکافد و طرحی نو در اندازد و به یادش نمی‌آمد که جویندهٔ بهشت عدن را دلالت به خیر کند و به پای خم ببرد و از همانجا یکسر به حوض کوثر اندازد.

قافیه (و وزن) فقط به ظاهر دست و پا گیرند ولی بشرط آنکه اسم اعظمش را بدانید بال و پر پروازست. همانا پری است که سیمرغ معنا را ازقاف انزوا و از مکمن

غیب، بیرون می‌کشد. در قافیه همانقدر معنا و فحوا نهفته است که در قیافهٔ انسان. قافیه قیافهٔ انسانی شعرست.

اولین مصراع غزل یا قصیده، معمولاً بدون دلواپسی ونگرانی قافیه از نهانخانهٔ ضمیر شاعر بیرون می‌خرامد: در ازل پرتوحُسنت زتجلّی دم زد. که بیان یک عقیدهٔ اشراقی‌عرفانی است که خدا را فاعل بالتجلّی می‌داند؛ و چون مصراع اول است، کوته پروازست، پرواز بلندش را باید در مجال واسعتر: در مصرعها و بیتهای آینده سراغ گرفت. در اینجا باصطلاح غزل از جاکنده می‌شود. و می‌خواهد پرواز کند، و هنوز بال گشوده / نگشوده سنگینی وزنه‌ای را به پایش احساس می‌کند: قید قافیه: عالم زد، آدم زد، نا محرم زد، برغم زد، در خم زد، خرُّم و ام زدهای دیگر بی‌ترتیب و در حالت آشوب نخستین در سرآغاز خلقت، در ذهن شاعر جولان می‌کند. نظم را باید از اینهمه بی نظمی بیرون کشید: معانی بیشکل نیز بوفور وفراوانی در دل شاعر جوش می‌زنند و در تمنای شکل یافتن است. شاعر از حُسن ازلی سخن گفته است و باید همچنان از عهده‌اش بیرون بیاید، پس از حسن یا همزمان با جلوهٔ حسن (بسته به اینکه جهان را قدیم ذاتی یا زمانی بدانیم) لاجرم عشق باید پدید آید، عشق عالم سوز و عالم ساز. از خدا و تجلی سخن به میان آمده و اینک منطقاً باید از ما سوی الله که تجلیات او هستند سخن به میان آید. و از میان قافیه‌های هیولانی که تشنهٔ صورت‌اند عالم از همه مناسب‌تر می‌نماید ولذا تقدم می‌یابد و به روشنای ذهن شاعر می‌آید. معنا، قافیه، وزن، کلمه، دستور زبان، در ذهن شاعر می‌چرخد و می‌چرخد و بیرونشدی می‌جوید. گویی رگبارهای هزاره‌ای در می‌گیرد و رعد و برق می‌تازد و می‌توفد و سپس ناگهان همه چیز آرام می‌گیرد. معنا شسته و رفته، خلعت لفظ پوشیده و کمربند قافیه بسته، از غیب عمی بیرون می‌خرامد: عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد. سپس به رهنمایی الههٔ قافیه، آدم و فرشته در این عرصه ظهور می‌کنند وبه طلبکاری عشق برمی‌خیزند. بازهم معانی بکر وبیشکل عارفانه، در دل شاعر پرمی‌زنند و شکل می‌خواهند و شاعر به یاد می‌آورد یا می‌اندیشد که فرشته عشق ندارد و آدم قابلیت عشق دارد. ولی آدم مقید به زدن است شعر بارها به آخرین

حدشی که پرتگاه وبلکه پناهگاه قافیه و ردیف است سفر می کند و آدم را با خود می‌برد و باز می‌گرداند و در این گیر و دار ناگهان می‌بینیم حسن ازلی از بی عشقی فرشته : عین آتش شد از این غیرت و بر آدم زد. نکتهٔ دشوار اینجاست که روند آفرینش و زایش شعر و تأثیر و تقابل کلمهٔ پایانی یعنی قافیه را که سلسله جنبان غوغای کلمات و معانی در ذهن شاعرست ، بر کلمات دیگر و ناگهان آغوش گشودن آنها را بسوی یکدیگر ، با عدسی حساس کدام دوربین می‌توان به دام انداخت وتثبیت وتصویر کرد؟ کلمه و وزن وقافیه که به هرحال چیزی جدا وبیش از کلمه ودواقع معناهای بیشکل وجویای شکل نیستند بارها مانند الکتریسیته از هر دو سوی مفتول افاعیل وزن به این سو آن سو می‌رود و پیامهای ناقص می‌برد و می‌آورد تا آن پیام درست و کامل ناگهان پدید آید . هنر همیشه ناگهانی پدید می‌آید. قافیه حکم کلید یا آتش زنه را دارد . و پس از مصراع اول که غالباً قافیه‌اش با خودش به عرصه می‌آید : قافیه برای ابیات بعدی حکم مهار و ز هوار دارد که غزل (یا قصیده) را قاب می‌گیرد . قافیه همنوا کنندهٔ نواهای گهگاه ناهمساز غزل است. وشعر راکه ازسوی افقی پیوند معنایی دارد از سوی قائم هم با تکرار دلپسند و مطمئن کنندهٔ کلماتِ همسان و همصدا ، مرتبط و منسجم می‌سازد .

نکتهٔ مهمی که نباید ازنظر دور داشت این است که شعر (و هرهنر دیگر) فقط در لحظهٔ سرودن یا آفریدن آفریده نمی‌شود واگر گفتم ناگهان پدید می‌آید یعنی ناگهان پدیدار می‌شود ولی از آن پیش، و از دیرباز در نهانخانه ضمیر شاعر در حالت کمون و در همان هیأت آشوبناك نخستین وجود دارد . قافیه تلنگری برای احضار معناست . نقش یاد آورنده و بیدار کننده دارد . بهانهٔ تداعی است . گشن گیری معنا با امداد قافیه صورت می‌بندد .

باری ، قافیه همانقدر که بظاهر آزادی شاعر را می‌گیرد همانقدر به او آزادی می‌بخشد. اگر قافیه که کنایتی از «بازگشت ابدی» در خود دارد نباشد، شاعر در برابر آزادی بی منتها که همانا هرج و مرج بی منتهاست قرار می‌گیرد . به یک معنا آزادست که هر چه می‌خواهد بگوید، ولی این امکان بقدری شدیدست که به امتناع می‌ماند و به

درماندگی و بلا تکلیفی می‌انجامد. اتفاقاً قافیه آزادی می‌بخشد چون به یک تعبیر از پیش حدوداً معلوم است و به بر آمدن آرزو و سر آمدن انتظاری‌ماند. ابتدا دقیقاً نمی‌دانیمش و نمی‌شناسیمش، بعد که دیدیم و درست آمد و به جاافتاد، می‌بینیم همانست که می‌خواستیم. اگر می‌گویند «درتنگنای قافیه خورشید خر [= خَوَر] شود» به این جهت است که لابد نمی‌دانسته‌اند گذرگاه عافیت تنگست. هرگز در دیوان حافظ (بعنوان شعر متعالی) تنگنای قافیه ندیده‌ایم که خورشید را خر کرده باشد. اصولاً چنانکه حکمت عامیانه می‌گوید شاعر نباید شعری بگوید که در قافیه‌اش بماند، و بسته به این است که شناخت شاعر از قافیه تا چه حد باشد. قافیه، توسنی است که سوار ناشی را بر زمین می‌زند ولی وقتی که سوار خود را فحل و فارس بداند رکاب می‌دهد و ریگ آموی و درشتیهایش را پرنیان می‌بیند.

مولوی می‌گوید:

قافیه اندیشم و دلدار من گویدم مندیش جز دیدار من

ولی واقعاً اگر هم دراین بیت به دیدار یار اندیشیده است به مدد قافیه بوده‌است (همچنانکه مثنوی معنوی و غزلیات شمس سرشار از مواجید و مواعید دیدار یارست و آکنده از قافیه) در اینجا نفی قافیه را با اثبات قافیه بیان کرده است. همچنانکه نفی استدلال و استدلالیان را هم بصورت استدلال و با قضیهٔ منطقی (پای استدلالیان چوبین بود / پای چوبین سخت بی تمکین بود) پیش کشیده است.

یک نکتهٔ اساسی دیگر در جهت نفی حکمت از قافیه را گمان می‌کنم نیما مطرح کرده باشد که می‌گوید درغالب شعرهای قدیم (یا بیشتر درمثنویها) معنای مراد ومنظور شاعر در هربیت فی‌الواقع به اندازهٔ یک مصرع بوده، ولی چون الزام قافیه درکاربوده مصراع دیگر را صرفاً برای قرینه سازی آورده است. این حرف تا آنجا که مصداق خارجی دارد درست است ولی بصورت یک اصل درست نیست. بلکه برعکس چه بسا مخصوصاً در مثنویها به ابیاتی برمی‌خوریم که در یک مصراع معنای منظور بیان شده و مصراع دیگر که به قول ایشان به الزام قافیه و به قصد قرینه سازی آمده است،

هنرمندانه تر است، یعنی حتی عذرخواه بی‌برگ ونوایی مصراع اول (یادوم) هم شده است.

دیگر اینکه از سایر ارزشها و اهمیتهای زیبایی شناختی قافیه، از جمله از ارزش بصری وسمعی‌اش، از چشم نوازی وگوشنوازی‌اش نباید غافل بود. پیاپی و زیرهم آمدن قافیه‌ها در غزل و قصیده، در کتابت و قرائت دلنشین است. ممکن است این خصیصه را در انس و عادت ما بدانید و نه در نفس قافیه؛ ولی مسلّم است که کاربرد قافیه مُقدّم براین انس و عادت ماست، مگر اینکه مراد از عادت همانا نظم اندیشی و نظم دوستی بشر باشد که با نظمها و موزونیهای جهان دور و بر خویش از کودکی خوگر شده است و به قول حافظ «مرغان باغ را قافیه سنج» دیده است.

دیگر آنکه قافیه که بهر حال کلمه‌ای از کلمات بیت ومصراع است کلمه‌ای عادی نیست، کامه‌ایست مسئول و مهمتر و حساستر از سایر کلمات، و از دو سو (افقی و قائم) در ساختمان معنایی وشکلی شعر (قصیده و غزل و قطعه و ترجیع بند و غیره) دخیل است. کلمهٔ قافیه از نظر تعیین تکلیف یک بیت ارزشی بیش ازیک کلمه دارد. و این شاید معلول ساختمان جمله در زبان فارسی باشد که فعل غالباً در آخر جمله می‌آید وغالب قافیه‌ها فعلی است. (از تقریباً ٤٩٥ غزل حافظ، قافیه یاردیف بیش از ۳۰۰ غزل یعنی $\frac{3}{5}$ مجموع غزلیات، فعل است.)

ردیف متمم قافیه و در حکم آنست و نقش اهمیتش همانند قافیه است. جالب اینجاست که تا آنجا که من می‌دانم - و این نکته محتاج غور و تحقیق بیشتر است - درشعر اروپائی و نیز در شعر عربی که وجوه اشتراك فراوان (از جمله در عروض و قافیه) با شعر فارسی دارد، ردیف وجود ندارد ومختص شعرفارسی است. منظوراز ردیف کلمه‌ایست که بعد ازقافیه می‌آید وهمراه باآن درتمامی ابیات به یکسان تکرار می‌شود. دربیت زیر:

چو آفتاب می از شرق پیاله بر آید
ز باغ عارض ساقی هزار لاله بر آید

چنانکه پیداست پیاله و لاله کلمات قافیه‌اند و برآید که پس از قافیه تکرار شده ردیف است. شاید که خواص شعرای ایرانی که به‌اهمیت‌وراز قافیه پی‌برده‌بوده‌اند، ردیف

را که هم در حکم قافیه هست و هم نیست به قافیه افزوده‌اند تا بتوانند نیرو و امکانات قافیه را گسترش بدهند و هم به تکرار قافیه - درمقایسه باتکرار ردیف - طراوت تازه‌ای ببخشند (از ۴۹۵ غزل حافظ ، ۳۳۰ غزل یعنی درست ۲/۳ مجموع غزلیاتش مُردف یا ردیف دار است).

انحطاط قافیه و سوءِ استفاده از امکانات آن که درساختن معنای مصراع وبیت سهیم است در آنجا بود که شاعران و بلکه ناظمان قصیده سرای لفظ گرای مطنطن گو، بویژه در دورهٔ بازگشت ادبی و پس از آن ، نقش طبیعی قافیه را نشناختند و از همین روی آنقدر برقافیه بار اضافی تحمیل کردند که دیگر بار معنی را نتوانست کشید و از رمق افتاد و این ضایعه را مضمون بازان قافیه پرداز باعث شدند .

اعتراض نیما یوشیج به این گرایشهای افراطی بیمارگونه و تکرارهای بی طراوت بود که تا زمان او هم ادامه داشت. این قافیه دیگر دج زده می‌شد و گاه با ردیفش برسرهم سوار شده و به صورت پیش ساخته در انجمنهای ادبی به معرض استقبال و نظیره گویی وطبع آزمائی گذاشته می‌شد. کارآیی قافیه از دست رفته بود وقافیه بجای آنکه یارشاطر معنا باشد، بادر خاطر آن بود. کاری که نیما از آن غافل بود، یا از آن طفره رفت این بود که قافیهٔ پژمرده را احیا کند؛ و بر نقش آن در آفرینش معنا، تأکید کند. گویا بیماری و بحران قافیه را چاره ناپذیر یافته بود . نکند انحطاط امروزهٔ شعرنو، کفارهٔ کفران نعمت باشد؛ کفرانِ نعمت قافیه! یا باز نشناختن حقِ قافیه و نقش آن .

دو رساله

در تحقیق محکوم علیه بودن حرف

بکوشش

محمد تقی دانش پژوه

ارسطو در گزارش نامه یا کتاب العبارة و در دفتر شعر از سه گونه واژه: اسم و فعل وحرف یاادات یادکرده ودربارهٔ حرف گفته است که آن آوازی است بی دلالت برمعنا (مجلهٔ معارف، س۱ ش۱، ص۱۳۷ درگفتارمن دربارهٔ گزارش‌نامهٔ فارابی). فارابی درفصول منطقی گفته است که ازحرف نه میتوان خبر داد ونه خود آن خبر برای چیزی می‌شود (همانجا ۱۳۸ و ۱۳۵).

ازحروف منطقیان ودستور شناسان ودانشمندان بلاغت سخن داشته‌اند. بسیاری از آنان تنها از معانی حروف در جمله‌ها گفتگو کرده‌اند.

سید شریف علی گرگانی در رسالهٔ حرفیه یا مرآتیه از مفهوم تبعی حروف یاد کرده و گفته که حرف معنی مستقلی ندارد و مانند آینه است که در آن چیزهای دیگر دیده میشود نه‌خودآن، واگرنخواهند خودآن را ببینند دیگر آینه نخواهد بود. درحرف به معنای اسم یا فعل که بدوپیوسته است می‌نگرند، پس حرف تنهاپیوند وربط را می‌رساند وهستی اوهستی پیوسته به دیگری رابطی است نه هستی ذاتی ومستقل. پس از آن نه خبر میدهند ونه خود خبر شود (همانجا ص ۱۵۳).

عبدالرحمان جامی در الفوائدالضیائیة فی شرح الکافیة در آن بندکه بنام «الحاصل والمحصول» خوانده میشود و تااندازه‌ای برای دانشجویان دشواریاب هم هست دراین بارد سخن داشته و گفتار گرگانی را دنبال کرده است.

جلال الدین محمد دوانی دانشمند ایرانی و قاضی ابواسحاق شبانکاره‌ای تبریزی دانشمند دیگر ایرانی دراین باره دورساله دارندکه اینک می‌بینیم. شبانکاره‌ای پافشاری میکندکه از حرف می‌توان خبر داد و دوانی او را رد میکند. آنچه او میگوید به واژهٔ حرف می‌نگرد نه به‌معناومفهوم تبعی آینه وار وپیوندی آن که شایستهٔ خبردادن نیست. و دوانی به این یکی می‌نگرد، نه به تنها واژهٔ آن. پس می‌توان گفت که نزاع این دو دانشمند لفظی است.

نظام الدین احمد گیلانی در دهلی در ۱۰۴۰ نزد مهابت خان فرمان روای آنجا دربارهٔ همین مساله گفتگو داشته و بر آنان چیرد گشته و به دستور همین فرمان روا «الشهاب فی صحة الاخبار عن الفعل والحرف» را به نگارش درآورده است. من درمجلهٔ جاویدان خرد (٤ : ۲، ص ٦۹) از نسخه‌های آن یادکرده‌ام. درمجموعهٔ شمارهٔ ۱۱٤۲ کتابخانهٔ ملک (۵ : ۲۳٦ - ۲۳۸) همان گفتگوی گیلانی و «جواز الاخبار عن الفعل خلاف للنحویین» هست. گیلانی شاید از نگارشهای دوانی وتبریزی آگاه بوده است.

این دو رساله که اینک می‌بینیم از روی مجموعهٔ شمارهٔ ۱۰۲۱ دانشگاه تهران که در فهرست آنجا (۳ : ۹ و ۱۰) شناسانده شده است (منزوی ۱٤۹۷) به چاپ میرسد. و نسخهٔ دیگری نیافتم، و من با نگاه به شفای ابن سینا و گاهی هم ناگزیر به قیاس آن را درست ساخته‌ام.

امیدکه آشنایان به دستور زبان و منطق را تا اندازه‌ای سودمند آید.

بسم الله تیمّنا بذکره

بمقتضی فرمان واجب الاذعان صاحب کمال که اکابر و افاضل در بیان دقایق و جلایل مآثر وفضایل اوبه‌عجز وقصور معترف گشته، به این شعر بلاغت شعار قایل اند که، شعر :

وَکُلُّ قَمِیصٍ خِیطَ مِنْ نَسْجِ تِسْعَةٍ
وَ عِشْرِینَ حَرْفاً عَنْ مَعَالِیهِ قَاصِرٌ

حرس الله علائه و جعل اعداءه فداءه !

چند حرفی در تحقیق محکوم علیه بودن حرف مرقوم می‌گردد . تا چون حرف ناشناسان مکتب تقلید اندك مجال ، که حقیقت حال ووقیعت مقال در مطالب علیّه علمیّه و مباحث سنّیه حکمیّه برایشان مخفی و محجوب است، و نقود دعاوی باطلشان به سکهٔ شبه وشکوك مسکوك ومضروب ، به مضمون آن مطلّع شوند، صورتی که به دست یاری جهل مرکّب، وپای مردی اکاذیب مرتّب ، در لوح ضمیر باطل پذیر ایشان مرتسم گشته ، به سمت زوال و بطلان متسم گردد . و اگر چه بعضی مردم بی معرفت بنابر سوء المزاج فطرت وقصور راح فکرت قبل ازاطّلاع برمآخذ سخنان به ردّ و انکار وابداء واصرار مبادرت می‌نماید . و خاطر حزین را که غم پرور اهانت حاسدان دم سردست ، حزن و کآبت می‌افزایند. امّا، بیت:

چه حرفم برآید درست از قلم — مرا از همه حرف گیران چه غم

مامون ازعلمای اعلام وفضلای واجب الاعظام ، آنکه این حقیر مسنهام رادر اصرار به‌مخالفت مشهور اظهار حق لامع النور معذور فرمایند، چه رشتهٔ جان را بالآلی معالی امور تعلّق است ذاتی و میلی است فطری. مقتضی ابطال باطل واجب الاذلال ،و اثبات ابراز حق

لازم الاجلال. مصراع :

چه کنم حرف دگر یاد نداد استادم

وها أنا اشرع فی بیان المعانی. حسب ما یرتضیه القواصی دون الدّوانی. قایلاً ما قال سیّد العرب والعجم. صلّی الله علیه وسلّم. «اللّهم اهد قومی. فانّهم لایعلمون» والله یحق الحقّ بکلماته ولو کره المبطلون.

پوشیده نماند که آنچه مشهور است که معنی حرف محکوم‌علیه نتواند بود، مخالف آنست [۲] که عقل صریح آن را دربادی الرای در می‌یابد. و دلیلی که متاخّران بدین دعوی اجرا کرده‌اند، مبیّن مطلوب نیست. و شرح این سخن آنست که : عقل سلیم حاکم است بر آنکه هرمعنی واحد بالعدد ازمعانی جوهری وعرضی نسبی‌وغیرنسبی، ممکن است که عقل آن را دریابد وحکم کند به اتّصاف او باوصاف و نعوتی که او را حاصل و ثابت است. مثلاً «انسان» یا «سواد» یا «اب» یا «ابوّت» اگر مدرك شود ؛ ممکن است که حکم کند به اتّصاف اوبه اوصاف ونعوت اومثل کلیّت‌وجزئیّت وجوهریت‌و عرضیّت و مغایرت با بعضی امور و امثال ذلک. و معنی «فی» مثلاً که قوم آن را «حرف» می‌خوانند خالی از آن نیست که نفس اضافتی است که موسوم به ظرفیّت است، یا امری است که این اضافه درو معتبر است، مثل ماله المظروفیّة ، چنانچه «زید فی الدّار» در قوهٔ «زید مظروف الدّار» باشد. و «فی» در این عبارت چون موضوع نیست. یا رابطه است، یا محمول، یا قید محمول ؛ چه مطلوب از «زَیدٌ فی الدّار» یا علم بحال دار باشد عند زید مثلاً ؛ یا علم بحال مظروف الدار عند زید ؛ یا علم بحال حاصل فی الدّار عندزید. و بر تقدیر اول «فی» رابطه باشد، وبر تقدیر دوم محمول ؛ و بر تقدیر سیوم قید محمول. پس امتناع محکوم علیه بودن او یا از یکی ازین احوال ثلثه ناشی شده یا از خصوصیت معنی او ناشی شده. و ثانی باطل است چه ما از لفظ «فی» در مثل «زیدٌ فی الدّار» غیر ظرفیت یا مفهومی که ظرفیت درومعتبرست چیزی دیگر نمی‌یابیم. وشکّی نیست در آنکه ظرفیّت و هرمفهومی که ظرفیت درو معتبر است مثل مظروف وظرف ونظایر آن صلاحیت آن دارد که محکوم علیه شود. بلی درین حین که ظرفیت به‌منزلهٔ رابطه

باشد یا محمول شود یا جزو محمول محکوم علیه واقع نشود. اما بعد از آنکه عقل التفات به‌حال او نماید وخواهدکه حال شیٔ دیگر به قیاس با اوبداند میسّر است که محکوم علیه شود و میان اسم و حرف درین معنی فرقی نیست . چه انسان مثلاً درین وقت که محمول است موضوع نتواند بود. و مستقیم نیست این که گویند مدلول «فی» ظرفیت نیست والا جایز [۳] بودی که ظرفیت بجای فی واقع شدی پس توانستی گفت که « زَیدٌ ظَرفیةُ الدّارِ » در این سخن از چند جهت قصور دارد :

یکی آنکه احد المترادفین لازم نیست که بجای دیگری مستعمل شود، چه کاف در «ضَرَبتُکَ» ولفظ «اَنتَ» مترادفان‌اند به رأی فاضل المتأخرین سید شریف جرجانی با آنکه بجای «ضَرَبتُکَ» «ضَرَبتُ اَنتَ» نمی‌گویند .

دیگر آنکه ظرفیت در ظرفیة الدار مرفوع است و مدلول امری زاید است بر مدلول «فی» پس تواند بود که عدم وقوع ظرفیت در موقع «فی» به این علت باشد .

دیگر آنکه از «زیدٌ فی الدّار» به حقیقت مظروفیت زید قیاس به او فهم می‌شود. و شک نیست اگر بجای فی مظروف وضع کنند. وگویند «زید مظروف الدّار» ؛ معنی صحیح و مستقیم باشد . و معقول نیست که گویند «فی» مثلاً موضوع است از برای ظرفیّت‌های مخصوصه . مثل ظرفیة الدّار لزید ؛ نه از برای ظرفیت شیٔ لشیٔ ؛ لکن ظرفیت که جزء مدلول «فی» است از اومعلوم نمی‌شود، بل که ازالفاظ دالّهٔ بر آن معلوم می‌شود. و لهذا محکوم علیه نتواند بود . چه وضع لفظ از برای معنی که آن معنی فقط در ضمن طایفه‌ای از معانی از لفظ مفهوم نشود ، بی معنی است . و این که لفظ انسان مثلاً موضوع است از برای حیوان ناطق ، از دلالت لفظ انسان برو معلوم می‌شود . وشکی نیست که از لفظ «فی» غیرنسبتی متمیزه فهم نمی‌شود، چنانچه شیخ ابوعلی‌سینا بر آن تصریح فرموده پس موضوع له او غیر نسبت متمیزه (۱) چیزی دیگر نباشد و دلالت فی مثلاً بر نسبت متمیزه مانع نیست از محکوم علیه بودن . ارچه توان گفت که

شفاء ، کتاب العبارة ص ۲۹ : نسبة تترتب... لا نسبة غیرمعینة کفی وعلی و اما علی نسبة غیر مفینة کغیر ولا

«فی» نسبت متمیزه است، چنانکه توان گفت که زیدجوهر است. و اگر مثال این اوهام را اوزانی نهند تواند بود که کسی گوید چرا نشاید که لفظ ظرف مثلاً موضوع باشد از برای کون الشیٔ المخصوص، کالدار مثلاً حاویالامر مخصوص کزید مثلاً محو یا مخصوصاً و ظرفیتی معلوم نمی‌شود الا بعد از ایراد و تصریح بآن در مثل «الدار ظرف لزید». واما این که معنی «فی» درمثل «زید فی الدار» درین حین که مستعمل است درتفهیم مظروفیت زید به قیاس با دار محکوم علیه نمی‌شود، [٤] بنابر آنکه بمنزلهٔ رابطه است یا محمول است یا جزو محمول و رابطه و محمول و جزو محمول ممتنع است که محکوم علیه شود. بی آنکه التفاتی به او کنند وراء آن التفات که به حسب آن رابطه یا محمول یا جزو محمول شده صحیح و مسلم است. و اما این مقتضی آن نیست که «فی» و «مظروف» و «اب» و امثال ذلک از یکدیگر ممتاز شوند، امتیازی چون امتیاز نوعین در تحت جنس واحد؛ بل که «اب» نیز مثلاً تواند بود؛ و گوئیم: «زید أب لعمرو»، تواند بود که محمول واقع شود، چنانکه گوئیم «زید أب»، و تواند بود که قید محمول باشد. چنانچه گوئیم «زید موجود» اماگاهی که موجود را محمول داریم؛ در این هنگام «أب» موضوع نتواند بود.

و عجب آنست که اهل لغت قایل‌اند به آن که «فی» مثلاً البته حرف است؛ و محکوم علیه نتواند بود، و «اب» و «ابوة» البته اسم است و محکوم علیه تواند بود، با آنکه «أب» و «ابوة» مشترک‌اند با «فی» در اموری که می‌تواند بود که امتناع محکوم علیه بودن او منسوب به آن باشد مثل رابطه بودن ومحمول بودن؛ و قید محمول بودن؛ و دلالت کردن برنسبت و عمده سخنان که افضل المتاخرین در رسالهٔ حرفیه و غیر آن از کتب لغویه درین باب ایراد فرموده؛ آنست که معنی حرف از آن روی که معنی حرف است مستعمل نیست، و صلاحیت آن ندارد که محکوم علیه شود از برای آنکه معنی «من» مثلاً ابتدائی مخصوص ملحوظ است میان سیر وبصره بروجهی که آلت ملاحظهٔ ایشان و مرآت تعرّف حال ایشان باشد. پس صلاحیت آن نداشته باشد که محکوم علیه باشد.

و کاتب حروف می‌گوید که امتناع محکوم علیه بودن «من» یا از تخصّص ابتداء به سبب طرّفین ناشی شده ، بنابر آنکه معنی او «مبدئیة البصرة لمسافة السیر» است ، یا ازین ناشی شده که معنی آن ملحوظ است بروجهی که مرآت تعرّف حال طرفین است، یعنی به منزلهٔ رابطه است، یا از مجموع این ناشی شده. و برتقدیر اول وارد می‌شود که «لانسلّم» که معنی «من» مبدئیّة [ه] البصرة لمسافة السیر» است چه وضع لفظ از بهر معنیی که ازو مستفاد نتواند بود «لا بخصوصه ولا فی ضمن عدّة معان» نه معنی است ، با آنکه «مبدئیة البصرة لمسافة السیر» محکوم علیه تواند. وایضا درین حین ذکر آنکه معنی «من» مرآت تعرّف حال طرفین است و آلت ملاحظهٔ ایشان ضایع باشد . و این فاضل این مقدّمه را در کتب عمده دلیل براین مطلوب گردانیده. و برتقدیر ثانی می‌گوییم: پس باید که بعد از زوال این حال از معنی «من» اعنی اینکه مرآت تعرف حال طرفین است ، تواند بود که محکوم علیه شود، وتوان گفت که: «من، امر نسبی» . پس قایل شدن بآنکه حرف محکوم علیه نمی‌شود ،مطلقاً به خلاف اسم، باطل باشد. واگر گویند: من درین حین که مرآت تعرف طرفین است حرف است و در آن حین که موضوع واقع است در مثل «من امر نسبی» حرف نیست ،گوئیم: پس که ضارب نیز در بعضی اوقات به بعضی اعتبارات حرف باشد، چه تواند که مرآت تعرّف حال طرفین باشد، درمثل زید ضارب لعمرو. و بردعوی آنکه «من وفی» را مثلاً صلاحیت آن هست که مرآت تعرّف حال طرفین باشد و «ضارب و مضروب و اب و مظروف و امثال ذلک» را نیست ، کسی بر آن اقدام نتواند کرد مگر فاقد عقل و انصاف باشد .

و همچنین دعوی آنکه واضع لفظ «من» را وضع کرده است از برای مبدئیت به شرط آنکه مرآت تعرف حال طرفین باشد، هم باطل واز حلیت صدق عاطل می‌نماید. و حینئذ تقسیم الفاظ به اسم و فعل و حرف از قبیل تقسیم حیوان باشد به انسان و فرس وضاحک. واما سخن برتقدیر ثالث که مرکب از تقدیرین مذکورین است ازسخن برتقدیرین معلوم توان کرد. وپوشیده نباشد که ناظران درامثال این مباحث سه فرقه‌اند: فرقهٔ اول قدماء و حکماءاند که اکمل ایشان ارسطاطالیس است و او بنابر آنکه میان معنی «فی» و

ظرفیت مثلاً فرقی نیافته مقتضی آنکه اول قسمی باشد در این اسم در تعلیم اول تقسیم الفاظ بدوقسم کرده اسم و کلمه ، و ادات را در اسم [۶] مندرج گردانیده[۱] و عاقل متیقّظ داند که اگر میان معنی «فی» مثلاً وظرفیت فرقی که متاخران پیدا کرده‌اند بودی ارسطاطالیس تقسیم ثنائی اختیار نمی کرد. و فرقه دوم شارحان کلام ارسطوطالیس اند[۲] که اکمل ایشان شیخ ابوعلی سیناست . و او بر آن است که حرف ممتاز از اسم است بر آنکه اسم بی مسمّی محکوم علیه ومحکوم به تواند بود، امّا حرف بنابر آنکه ناقص الدلاله است محکوم علیه نتواند بود، مادام که جابر نقصان او را به اوضم نکنند . و عبارت او در کتاب شفا این است که «اذا سال سائل ماذا یفعل زید [...] فقیل ان [و سکت] بقی الذهن طالبا بعد، و لم یتنبّه الاعلی نسبة تترتّب فلا تصلح افرادها لان یوضع اویحمل

۱ ـ در هامش نسخه آمده : «مفسران بر ارسطاطالیس اعتراض کرده‌اند و گفته‌اند که او اکتفا به اسم و کلمه کرده ، با آنکه قسمت صحیحه قسمی دیگر که آن اداة است خارج می‌شود، شیخ ابوعلی سینا درجواب ایشان ایماء کرده برآنکه معلم اول اداة را دراسم مندرج گردانیده ، قال بعد ما (یک واژه خوانده نمی‌شود)«والکلمات الوجودیة توابع الاسماء والافعال ، وان الادوات نسبتها الی الاسماء نسبة الکلمات الوجودیة الی الافعال. . . فیجب ان یفهم هذا الموضع علی هذا الوجه ولایلتفت الی ما یقولون فمن القبیح بالمعلم الاول ان یذکر من بسائط الالفاظ الاسم والکلمة ویترك الاداة و ما یشاکلها» (ص ۲۹ العبارة شفا)

۲ ـ در هامش نسخه آمده : شارحان کلام ارسطوطالیس بعضی متقدمان‌اند مثل فرفوریس و جالینوس و بعضی اسلامیان‌اند که مفسران مشهوراند مثل یحیی بن عدی و ابو الفرج بن ابی الطیب و محمدبن زکریا الرازی و هر جا که مورخان و در تواریخ حکماء یاحکماء در کتب خود لفظ مفسران ایراد کرده‌اند مراد ایشان ازآن شارحان کلام ارسطوطالیس است و فرق میان دوم و سیوم آنست که کتب فرقهٔ سیوم مشتمل است براموری که مخالف سخنان حکماء و مفسران است چه به مرور ایام مصنفان در کلام حکماء چندان تفسیر و تحریف کرده‌اند که کتبی که الیوم مستعمل است با کتب قدماء مناسب و مشاکلتی معتد به نمانده» .

مبتداء بها او بخبر الا ان یقرن بها لفظ آخر یتمّم نقصانها. فاذا قرن بها غیرها، صح ان یکون مبتدأ او خبراً[1] » و در نجات گفته : « و اما الاداة فهی لفظة مفردة انما یدل علی معنی یصح ان یوضع او یحمل بعد ان یقرن باسم او کلمة، کقولنا «فی علی» . انتهی کلامه بحروفه .

و فرقهٔ سیوم جمعی‌اند قریب العهد به زمان و مشهور و مسلّم ایشان سیدالمدّققین شریف جرجانی است و او در کتب خود مقرر کرده که معانی حرفیه اصلاً محکوم علیه نتواند بود، خواه متمّم به اوضمّ کنند و خواه نه و اعتقاد اهل روزگار ما اینست .

قال فی شرح المفتاح : «قیل ان من مثلاً موضوع لماوضع له الابتداء ، الا انّ الواضع اشترط ذکر المتعلق فی دلالة «من» دون الابتداء قال فی رد ذلک یلزم من ذلک ان یکون معنی «من» حینئذ صالحاً فی نفسه لان یحکم علیه الا انه لیس مفهوماً من لفظه فاذا ضمّ الی «من» مثلاً ما تم به دلالتها وجب ان یصحّ الحکم علیه . و ذلک مما لا یقول به من له ادنی معرفة باللغة و احوالها» هذا کلامه بحروفه .

و پوشیده نباشد که درین مطلب ارسطوطالیس محقّق است که ادات داخل اسم گردانیده ومیان «ان» مثلاً ومتحقّق؟ هیچ فرق نکرده . و کلام شیخ ابوعلی قریب به صواب است ، از جهت آنکه گفته که چون به حرف چیزی الحاق کنند که متمم نقصان او باشد محکوم علیه [۷] تواند بود . امّا این که گفته که حرف بنابر آنکه ناقص الدلالة است خلاف است . از برای آنکه خود معترف شده بر آنکه از حرف نسبت متمیزه معلوم می‌شود . و چون غیر نسبت متمیزه معلوم نمی‌شود ، معنی او همین خواهد بود ، نه چیزی دیگر . همچنان که معنی مثلاً حیوان ناطق است ، از برای آنکه در اطلاقات و استعمالات ازو اوّلاً بالذات این معنی مقصود و مفهوم می‌شود و نشاید که مراد به نسبته متمیزه مفهومه از لفظ حرف نسبتی باشد که اصلا طرفین او معلوم نیست ، چه تعقّل نسبت بدون تعقل منتسبین محال باشد . بل که مراد از نسبت متمیزهٔ و مفهومه از حرف نسبتی تواند بود که

---

۱ ـ شفا ، العبارة ص ۲۹

طرفین او بود. چه عام ملحوظ گشته و نسبت متمیزه به این معنی محکوم علیه تواند بود، البته خواه که چیزی که دال بر خصوصیت طرفین باشد به او ضم کنند یا نه. و اگر متمیز بودن نسبت به این معنی مانع بودی از محکوم علیه بودن بایستی که «ضرب و اب و ابن» و نظایر آن که دال‌اند بر نسبت متمیز محکوم علیه نشدندی. و این که گفته که اگر «انّ» گویند در جواب ماذا فعل زید: ذهن هنوز طالبست، کافی نیست در اثبات دعوی، وایقاع فرق میان اسم وادات؛ زیرا که طلب از جهت آنست که جواب وافی نیست. واگر در جواب اسمی ذکر کنند. و توفیت مقصود نکنند، همچنان طلب باقی است. چه اگر بجای «انّ» «متحقق» گویند و مراد آن باشد که «متحقق انّه کذا» همچنان ذهن طالبست. و اگر در جواب کسی که گوید: «این زید»: گویند مظروف، همچنان طلب باقیست. و اگر این سخن تمام بودی بایستی که مظروف محکوم علیه نشدی مادام که متمم به اوضمّ نشدی. و تواند بود که ذهن به مجرد حرف اکتفاء کند در جواب بعضی اسئوله.

چه اگر گویند «فی» مثلاً در جواب «ما النسبة الّتی بین الدار و زید»، مقصود حاصل شود. پس نتوان در اثبات آنکه اسم «تام الدلالة» است وحرف «ناقص الدلالة» مدار بر تمام جواب به مجرد ذکر اسم وعدم تمام جواب به مجرد ذکر حرف نهادن. چه این معنی مختلف شود به حسب اختلاف اسؤله. وگاه باشد که اسم کافی نباشد وحرف کافی. والله اعلم [۸]

قال ذلک، وکتبه الفقیر الحقیر الراصد بفیض ربه الغنی بالمیل الفطری والشوق الغزیزی ابواسحق بن عبدالله التبریزی القاضی بشبانکاره بالتفویض السلطانی وفقا للتخلّق بالخلق السبحانی.

بسم الله الرحمن الرحیم

اللّهم ارنا الحقّ حقّاً، و ارزقنا اتبّاعه و ارنا الباطل باطلا و ارزقنا اجتنابه.

الهی غشاوهٔ غفلت «و علی ابصارهم غشاوة» از بصر بصیرت ما بگشا و ختم «ختم الله علی قلوبهم» ازدل ما برداشته، همه چیز را چنانکه هست بما بنما. علوم رسمی را وسیلهٔ معارف یقینی ومقاصد دینی گردان، نه مادهٔ عجب واستکبار وخود بینی، رباعی:

ای دل طلب کمال در مدرسه چند
تحصیل اصول حکمت و هندسه چند
هر فکر که جز ذکر خدا وسوسه است
شرمی ز خدا بدار این وسوسه چند

بعد از توسّل و اعتصام به حبل المتین مودّت نبیّ امیّ قرشیّ که عروة الوثقی مقبلانست، بل هر کرا بدان دست رسد مقبل آنست، معلمی که طفل نوآموز مکتب تعلیمش در هر لحظه از هرسو هزار هزار ایراد و اعتراض بر مدرسان ملاً اعلی گرفته، و انگشت بر حرف هر یک از ایشان نهاده، می گوید که با وجود.

بیت

نگار من که به مکتب نرفت و خط ننوشت
به غمزه مسئله آموز صد مدرّس شد

هر شکسته‌ای را چو قلم نسبت با او چه امکان زبان گشائی، و هر آشفته رایی را چه یارای سخن آرایی. بیت:

هرجاکه سخن وری فصیح است / در مدح وی ابکم است والکن

صلوات الله وسلامه وتحیّاته علیه وآله و اصحابه فی جمیع الاوقات والزمن. نموده می‌شود که چون جمعی از افاضل در محکوم علیه بودن حرف . برطرف بودند . وکلماتی چند [۹] پریشان چون زلف دلبران جمع نموده. و بدین واسطه بر وفق «بل کذّبوا بما لم یحیطوا بعلمهم» از صوب صواب و جادهٔ اعتدال منحرف گشته ، رو به طریق خطا وجانب اعتزال نهاده. تمویهات خویش مایهٔ افتخار و مباهات شناختند. ومخالفت را با مجموع حکماء اعصار و علماء ادوار درین مسئله مادّهٔ سوء المزاج متّفق ساختند تا یکی از ادانی قاصرالفهم را که به مراتب علیه دنیویه رسیده از راه برند، و اعالی به تبعیت شاید موافقت نمایند، غافل از آنکه:

ازدام عنکبوت که بهرمگس تنید / نتوان امید داشت که عنقاشود شکار

گفتم که:

وصّافی خود به رغم حاسد تا کی / ترویج چنین متاع کاسد تا کی

در حرف خیال کردن استدلال / فاسد باشد خیال فاسد تا کی

به خاطر رسید که به منضجات تدقیق و هلیلجات تطبیق و ایارجات تحقیق و به افتیمون فنون، دفع این مادّهٔ فاسده وجنون نموده بمعجون نجاح بفوز ونجات مقرون سازم .

بازدیدم که این سودای محال دردل ودماغ ایشان درین حال نه چنان جای کرده و خام است، که به آب زلال مقال صورت انتقال پذیرد ، و یا به آتش سوزان نکال این غریق لجهٔ بحربی پایان بلا و حریق شعلهٔ آتش بی امان ولا که سورتش واقع گشته ، در دیگ حکمت «ادعوالی سبیل ربّک بالحکمة و الموعظه الحسنة» پخته گردد. گفتم :

این چنین سودا نکرده کس علاج / ترك مالیخولیا کن ای طبیب

ناچار آخر الامر طریق جدال را معدّ گشته بر وفق «وجادلهم بالّتی هی أحسن» تند پای فکرت را درمیدان مناظره ومباحثه جولان داده، به تیغ زبان وسنان بیان دست مخالفان از طریق مخالف اهل عرفان کوتاه کرده .

نکته‌ها چون تیغ فولاد است تیز   چون نداری تو سپر واپس گریز
پیش این الماس بی اسپر میا   کز بریدن تیغ را نبود حیا

حقا که :

آهن ربای جذب حریفان کشید حرف
ور نی درین طریق ز گفتار فارغیم [۱۰]

برحسب اشارت بشارت آئین بندگان حضرت سلطانی ظلّ سبحانی سلیمان مکانی.

حیدر اقلیم دانایی که می‌باید گرفت
عقل را تعلیم درس از خاطر دانش ورش

المعتصم بحبل الله ، الغازی فی سبیل الله ، سمّی خلیل الله ، غوث عباده ، و فیّ بحق الحق ، حامی بلاده ، المستغنی عن الاطناب فی الالقاب .

مختصر سازم سخن کز تارو پود حرف وصوت
نیست ممکن خلعت مدحی که افتد در خورش

عضد السلطنة والدنیا والدین ، السلطان بن السلطان بن السلطان ، ظل الله و رافته علی العالمین بالعدل و الاحسان ، ابوالفتح سلطان خلیل بهادر خان ، خلّدالله ملکه و سلطانه واوضح علی العالمین ، سیّما العالمین ، برّه و احسانه .

اللهم استجب دعاءنا و لاتخیّب رجاءنا در اظهار حق مبین و اذلال باطل مهین کوشیده ، و الله یهدی من یشاء الی صراط مستقیم .

گر خدا خواهد که پرده کس درد   میلش اندر طعنهٔ پاکان برد
ور خدا خواهد که پوشد عیب کس   کم زند در عیب اهل دل نفس

رجاء به کرم ارباب دانش واثق است ، و امید به الطاف اصحاب بینش صادق ، که چون مؤلف به عجز وقصور متّصف ومنصف است ، اگر عثوربه زلاّتش واقع شود . به عین عنایت عفوفرمایند ، وازعین عناد اهل حسد «فی جید هم حبل من مسد» مستور و محفوظ سازند ، و به خلعت اصلاح تشریف کرامت فرمایند .

چو دانی که مقصود گوینده چیست
مبین ای برادر که گوینده کیست
نباید برین قدر گوهر شکست
که از دست بی قدری افتد بدست
کی افتد در اعجاز قرآن شکی
و گر خواندش بی خرد کودکی

وها انا اشرع فی المقصود مستعینا بفیض فایض الجود . مدعی مذکور اولاً در آنکه حرف محکوم علیه می‌تواند بود، دعوی بداهت کرده . و گفته که آنچه مشهور است که معنی حرف محکوم علیه نتواند بود، مخالف صریح عقل است. این فقیر در این مقام می‌گوید:

چگونه دعوی بداهت درامری که مخالف شهادت عقول سلاطین حکماء واساطین علماء که انوار علومشان از مشکوة [۱۱] انبیاء، علی نبینا وعلیهم الصلوة والسّلام، اقتباس می‌پذیرد مسموع تواند بود، والحق دعوی بداهت دراینجا ازتبدیل دال اوبه لام حاصل می‌شود. باز گفته که عقل سلیم حاکم است بر آنکه هر معنی واحد بالعدد ازجواهر واعراض نسبیّه و غیر نسبیّه وغیر ممکن است که عقل آن را دریابد و حکم کند به اتّصاف او به اوصاف و نعوتی که او را حاصل و ثابت است. و معنی «فی» مثلاً که قوم آن را حرف می‌خوانند . خالی از آن نیست که نفس اضافت است که موسوم به ظرفیّت است ، یا امریست که این اضافه درو معتبر است . مثل «ماله المظروفیة» چنانچه «زید فی الدّار» درقوهٔ «زید مظروف الدار» باشد. و «فی» درین عبارت چون موضوع نیست و سور و جهت هم نیست ، یا رابطه است یا محمول یا قید محمول. پس امتناع محکوم علیه بودن او یا از یکی ازین احوال ثلثه ناشی شده . یا از خصوصیت معنی او ناشی شده و ثانی باطلست چه از لفظ « فی » « مثل » زید فی الدّار غیر ظرفیت یا مفهومی که ظرفیت درو معتبرست چیزی دیگر نمی‌یابیم، و شکّ نیست که ظرفیت وهر مفهومی که ظرفیّت دراو معتبراست مثل مظروف وظرف و نظایر آن صلاحیت دارد که محکوم علیه شود،

بل در آن چیز که ظرفیّت به منزلهٔ رابطه باشد یا محمول باشد یا جزء محمول محکوم علیه واقع نشود. اما بعد از آنکه عقل التفات به حال او نماید، و خواهد که شیء دیگر به قیاس با او بداند، میسّر است که محکوم علیه شود.

گوئیم: معنی «فی» مثلاً ظرفیّت است مخصوص غیر ملاحظ بالذات. چنانچه اگر ملاحظ بالذّات شود، معنی او نباشد. عقل سلیم و طبع مستقیم را شکی نیست در آنکه او غیر ملاحظ بالذّات مادام کذلک محکوم علیه واقع نتواند شد. وبعد از آنکه التفات وتوجه به او نماید حکم بر وتوان کرد. [ا] ماحینئذ معنی حرف نباشد، چه هیچ عاقل را شکی نیست که اگر حروف را در معانی مستقلّه استعمال نمایند از روی لغت غلط باشد یا مجاز. مثلاً اگر کسی گوید «فی» امر نسبی، بمعنی «ان الظرفیة امر نسبی» [۱۲] چنانکه گوید. لامناف لان، بمعنی «ان النفی مناف للإثبات»، عارفان به‌لغت اولاً تخطئه کنند، مگر آنکه متمسک بتجوّز شود، و الاّ بعضی از الفاظ که مشترك باشد میان معنی حرفی و اسمی، و این معنی از اجلّ جلیّات و اوضح واضحات است. و آنچه گفته میان اسم و حرف درین معنی فرق نیست، چه انسان مثلاً دراین وقت که محمول است موضوع نتواند بود، گوئیم: معنی انسان بر وجهی معتبر است که صلاحیت محکوم علیه بودن دارد، و اگر چه درین حین محکوم علیه نیست، به خلاف معنی حرفی که بر وجهی ماخوذ و معتبرست که بر آن وجه اصلاً صلاحیت حکم ندارد. وبعد از آنکه ملاحظ بالذات می‌گردد نه معنی حرفیست، و تحقیق مقام آنست که صلاحیت محکوم علیه بودن دایماً اسم فی حد ذاته هست، اگر چه به واسطهٔ وقوع در ترکیب و عروض و معنی از معانی محکوم علیه نباشد، وبه شرط این عارض محکوم علیه نتواند شد، وآن را اسم مصرف گویند. چنانچه «شیخ الکلّ فی الکلّ» در شفاء تحقیق کرده، و تشبیه آن نموده به انسان ابیض، که حدّ او «من حیث هو انسان» همان حدّ انسان است، گر چه «من حیث هوا بیض» حدی دگر دارد. همچنین حد اسم مصرف و حد اسم باقی بر فطرت خود یکی باشد. و حاصل آنکه صلاحیت ذاتی لازم ذات اسم است، به خلاف ادات که اصلاً صلاحیت ندارد. و شکك نیست که معنی «فی» مثلاً نه ظرفیت است. و الا مضمون «زید فی الدّار»

مثلاً حکم بروی به اتحاد ظرفیّت دار بازید باشد، و این حکمی کافی نیست باصدق «زید فی الدّار» . و ازین تقریر مندفع است آنچه توهّم کرده که واجب نیست که احدالمترادفین بجای آن دگر استعمال توان کرد . و درین توهم متمسّک شده به آنکه «استاد البشر والعقل الحادی عشر قدّس سرّه» فرمود که کاف در «ضربک» و «انت» مترادفانند. باآنکه بجای «ضربک» «انت» نمی‌گویند. چه مدار این تقدیر نه برعدم اطلاق لفظست. بل بر عدم استقامت معنی. و ظاهر است که منع اطلاق احدالمترادفین بجای آن دگر، قادح درین تقدیرنیست، با آنکه می‌توان [۱۳] گفت که احدالمترادفین می‌باید که من‌حیث المعنی صلاحیت وقوع بجای آن دگر داشته باشد . و امتناع وقوع درین صورت نه از جهت عدم صلاحیت حد معنیست ، بلکه از قبیل تحکم واضع است، و عدم استعمال او درین مقام. همچنانچه «لات» مرادف «لا» است، ومع ذلک استعمال او در غیرلفظ «حین» جایز نیست. بنابر عدم سماع از اهل لغت، به جهت عدم صلاحیت معنی. و وجه دوم کلمه که شبیه این سخن گفته به این عبارت که: ظرفیت دار مرفوع است، و مدلول رفع امری زائد است برمدلول «فی» . پس تواند بود که عدم وقوع ظرفیت در موقع «فی» به این علت باشد. . .[1] چه هرگاه که «فی» وظرفیت مترادفان باشند، معنی رفع که درآنجا مسند بودنست درهر دو متحقّق باشد. پس تحقیق علامت رفع دریکی دون الآخر مانع وقوع احدهما بجای آن دیگر نباشد . واگر گوید که «فی» رابطه، چنانچه زعم اوست، گوئیم پس باید که ظرفیت را نیز چون رابطه دارند صادق آید. و حاصل آنکه چون زید مثلاً دردارباشد «زید فی‌الدّار» صادقست ، و بهیچ معنی کاذب نیست، و زید ظرفیة دار کاذبست نیست، وزیدظرفیة دار کاذبست،وزید ظرفیةدار بهیچ معنی صادق نیست، و این حال دالّ است برعدم ترادف میان ایشان .

و آنچه گفته که از «زید فی الدار» به حقیقت مظروفیت زید به قیاس با دارفهم می‌شود، وشکّ نیست که اگر بجای «فی» مظروف وضع کنند و گویند: زیدمظروف‌الدار،

---

۱ ـ یک واژه خوانده نمی‌شود .

معنی صحیح و مستقیم باشد، صحیح و مستقیم نیست. از دو جهت: یکی آنکه اعترافست ثانیاً بما انکره اولاً. و دیگر آنکه خالی نیست از آنکه معنی «فی» مظروفیت است یا مظروف. برتقدیر اول حمل برزید کاذب باشد. و برتقدیر ثانی منافی آنست که بعد ازاین می‌گوید که لفظ «فی» در جواب «ما النسبة بین‌الدار و زید» واقع می‌شود. چه وقوع در این جواب وقتی متمشّی می‌شود که ظرفیت باشد. و قول [۱٤] به آنکه لفظ «فی» مشترك است میان ظرفیت و مظروف از قبیل دعاوی باطله است، ولی دلیل مسموع نیست، با آنکه معنی «فی» نسبتی است معیّن غیر ملاحظ بالذات، چنانکه گذشت پس خواه آن نسبت از جنس ظرفیت باشد و خواه مظروفیت محکوم علیه نشود. و آنچه گفته مقبول نیست که گویند: «فی» موضوعست از برای ظرفیت‌های مخصوصه. مثل ظرفیة الدار لزید، نه از برای ظرفیة الشیء لشیء، لکن طرفین که جزء مدلول اوست ازو معلوم نمی‌شود. بلکه از الفاظ داله بر آن معلوم می‌شود، ولهذا محکوم علیه نتواند بود، وچه وضع لفظ برای حقیقتی که آن معنی فقط یا درضمن طایفه‌ای از معانی از لفظ مفهوم نشود بی معنی است، به غایت بی‌معنیست چه هیچ کس قایل نشده است بر آنکه طرفین جزء مدلول اوست، وازو معلوم نمی‌شود. بلکه گفته‌اند طرفین خارج‌اند از مفهوم او. ومخصوص مفهوم‌اند، پس بدون ذکر ایشان این معنی مخصوص که موضوع له لفظ است فهم نشود. و از آنجا معلوم شد فرق میان جزء معنی و غیر معنی نکرده، با ظهور فرق بینهما. و مخفی نیست که که همچنانکه جایزاست که موضوع لفظی ازبرای مجموع مطلق وقید کنند، چون سنگ که موضوعست از برای سنگ اوّل و سنگ دوم هر دو داخل‌اند در موضوع له او. صحیح است که وضع لفظی از برای معنی کنند که تعین او به غیر باشد، و آن غیر خارج از آن معنی، اعنی «مقید من حیث هومقید» بروجهی که قید داخل نباشد، وحینئذ درفهم آن معنی ضرورت‌باشد فهم آن خارج، چنانچه درمثال عمی وبصر مشهورست. ومناقشه درمثال مجدی نیست. و آنچه گفته که: «اذ فی غیرنسبة متمیزة» فهم نمی‌شود، چنانچه شیخ ابوعلی سینا تصرح به آن کرده. پس موضوع له اوغیرنسبت متمیزه چیزی دیگرنباشد، گوئیم: معنی نسبت متمیزه نه نسبیتست ماخوذ بر وجهی که متعلّق به هر امر که باشد تواند شد، بلکه مراد نسبتی است «معین فی نفسه و عند القآیل» که هنوز نزد سامع متعین

نشد. پس تا ذکر اطراف نکنند خصوص معنی اومتعقل نشود. بل این مقدار معلوم شده که معنی او نسبتی خواهد بود معین، و بهمین قدر دلالت لفظ بر موضوع له متحقق نمی‌شود. چه اگر کسی همین مقدار داند که معنی زید موجودی [۱۵] از موجوداتست به مجرد همین از لفظ زید فهم معنی موضوع له نکند، تا تصور خصوص موضوع له او را حاصل نشود. ودلیل بر آنکه مقصود شیخ اینست آنکه درهمین مقام تصریح به نقصان دلالت ایشان کرده. واگر معنی انسان نسبتی بودی که طرفین اوبروجه عام ملحوظ باشد اصلاً دردلالت ایشان نقصان نبودی؛ بلکه درمرتبهٔ سایر اسماء نسب واضافات بودندی، چون ابوّت و نبوّت و غیرهما. و ایضاً تصریح کرده بر آنکه کلمات وجودیّه و ادوات دلالت برنسب غیر معینه می‌کنند. و در تحقیق معنی ادوات گفته: «و جمیع هذه امادالة علی نسب غیر معینة کفی وعلی. واما علی لانسبة غیرمعینة کغیرولا» (۱). ومراد به غیرمعین درین مقام نه آنست که به عنوان عام ملحوظ باشد؛ بلکه برمنوال آنچه در تحقیق معنی «شی» گفته: مراد آنست که غیر معین است «عند السامع مالم یصرح به» و اگر چه فی نفسه و نزد قایل متعین است. و چون عبارت بهمنیار که از اجل تلامذهٔ شیخ است درین مقام به تفصیل اقربست منقول می‌گردد. قال بهمنیار فی التحصیل: فالموضوع فی یمشی غیر متعین من وجه متعین من وجه. فان غیرالمتعین یفهم منه معنیان: احدهما ان یکون غیرمتعین، حتی یکون علی سبیل تجویز ای واحد اتفق. والثانی انه متعین فی نفسه وعندالقایل، ولکنه لم یصرح به، و لم یعین بدلالة اللفظ. و الامر موقوف علی التصریح به، و هو غیر متعین عندالسامع، مع علمه بانه متعین عندالقایل. و هو متوقف فی مصیره بحیث یصدق او یکذب الی ان یصرح بذلک المضمر. فاذا قیل: «یمشی» لم یعین به ان شیئاً فی العالم یمشی ای شیء کان بل انما یعنی به ان شیئاً معلوما عندالقائل غیر مصرح به یمشی» وعبارت شفاء قریبست بهمین. وبرصاحب بصیرت مخفی نیست آنکه عدم تعین درکلمات وجودیه و ادوات بهمین معنی خواهد بود. و کیف لا وشیخ تصریح کرده بر آنکه کلمات وجودیه دالّند برجزومعنی کلمات تامه که آن نسبت موضوع غیرمعین است؛ وخود عدم‌تعین را در

۱ - شفا، کتاب العبارة، ص ۲۹

کلمات تامه بهمین معنی تفسیر کرده. پس لا محاله عدم تعین در کلمات وجودیه نیز بهمین معنی خواهد بود. وادوات با آن در همین معنی شریک. وحینئذ مودّی سخن شیخ وسخن محققان متاخر مثل افضل المتاخرین المتبحرین[۱۶] عضدالملة والدین و استاد البشروالعقل الحادی عشر قدس الله روحهم یکی باشد، وتوهم مغایرت میان ایشان ازاعوجاج آلات ادراک تواند بود« والاحول یری الواحداثنین لاعوجاج اعصاب العین» . و آنچه گفته که اگر امثال این اوهام راوزنی نهند تواند بود که کسی گوید: لفظ ظرف موضوعست برای «کون الشیء المخصوص کالدار حاویاالامر مخصوص کزید مثلاً» الخ .

گوییم: ازقبیل قیاسات وهمیه غیر معتبره است وبیانش آنست. که لفظ «فی» مثلاً به حسب وضع جایز نیست، واستعمال او در ظرفیت مطلقه با ظرفیت مخصوصه ملاحظ بالذات، به خلاف لفظ ظرف که موضوعست ازبرای مطلق آن معنی، چنانچه برعارف لغت پوشیده نیست. بل عقلا جایزاست که لفظی رامثال لفظ ظرف یا غیر آن وضع کنند از برای مثل این معنی، و حینئذ آن لفظ حرف باشد. و در سلک دیگر ادوات منتظم. واین معنی اصلا قادح درسخنان محققان نیست. ومؤید زعم اونه. «و آنچه گفته: فرق میان «فی» و مظروف واب و امثال ذلک نیست که موجب امتیاز ایشان باشد، چون امتیاز نوعین در تحت جنس واحد، و تعجب کرده از اهل لغت که «فی» را حرف می‌دارند، و تجوز حکم بدو نمی کنند. «واب و ابوّت» را اسم می‌دارند، با آنکه ایشان شریک‌اند در اموری که سبب امتناع حکم می‌تواند بود، و مثل رابطه بودن و محمول بودن»، به غایت ضعیف است، چه روشن است که استعمال «فی» در مفهوم مستقل مخالف وضع است، واستعمال اب درمعنی نامستقل همین سبیل، «کما لا یخفی عمّن له ادنی معرفة باللغة» .

و اگر فرض کنیم که معنی اب به حسب وضع غیر مستقل باشد، حرف باشد، و حکم بر او نتوان کردن. و آنچه بر سخن استاد المحققین و استاد المدققین ایراد کرده‌اند که امتناع محکوم علیه بودن یااز تخصیص او به طرفین ناشی شده، بنابر آنکه معنی او «مبدیة البصر لمسافة السیر» است، یا از آنکه بروجهی ملحوظ است که مر آن تعرف حال طرفین است، یا از مجموع امرین. وبرتقدیر اول منع کرده که معنی من نسبت مخصوصه است،

چه وضع لفظ از برای معنی که از او مستفاد نشود، بی معنی است با آنکه «مبدیة البصرة لمسافة السیر» محکوم علیه تواندبود. وایضا دراین‌حین ذکر آنکه معنی «من» مرآت‌تعرف [۱۷] حال طرفین است صالح باشد، با آنکه این مقدمه را عمده دلیل ساخته‌و بر تقدیر ثانی ایراد کرده که بایدکه بعد اززوال این حال تواند بود که محکوم علیه شود. پس قائل شدن بآنکه حرف محکوم علیه نمی‌شود مطلقا به خلاف اسم باطل باشد، باطلست. چه ظاهراست‌که مرآت بودن مستلزم‌تخصیص به‌ظرفیت‌است، باعدم ملحوظیت بالذات. چه اگر مطلق باشد، اصلاً بروجه مرآت بودن ملحوظ نباشد. و اگر ملاحظ بالذات باشد، همین سبیل. و چون حروف موضوع‌اند ازبرای این معانی، از حیثیت مخصوصه؛ بعد از زوال این حیثیت، معنی حرفی نماند، بلکه معنی اسمی باشد. و آنچه‌گفتند که اگر گویند: «من» درین حین‌که مرآت است حرف است، و درین حین‌که موضوع واقع است حرف نیست؛ گوییم: پس‌ضارب دربعضی اوقات به بعض اعتبارات حرف باشد؛ مستقیم نیست. چه معلوم‌شدکه «من» موضوع است برای مفهوم نا مستقل، و «ضارب» برای مفهوم مستقل. واطلاق «من» برمعنی مستقل، و «ضارب» برمعنی نامستقل مخالف وضع است. بنا براین قوم «من» را حرف داشته‌اند و «ضارب» را اسم، چه تقسیم مفرد به اعتبار معنی موضوع له به اقسام ثلثة‌کرده‌اند. و به حسب این اعتبار معنی «من» نا مستقل است. ومعنی «ضارب» مستقل و آنچه‌گفتندکه دعوی آنکه واضع لفظ «من» را وضع کرده است از برای مبدئیة به شرط آنکه مرآت تعرّف حال طرفین باشد؛ باطل است، و از حلیهٔ صدق عاطل و تفصیلش آنکه همچنانکه عرض متعلق است به وضع الفاظ از جهت بعضی معانی مستقله. کذلک متعلق است به وضع الفاظ از برای معانی غیر مستقله. چه عقد ترکیب چیزی بلکه ترکیب تقییدی نیز بی رابطی بین‌الطرفین صورت نبندد. پس همچنانچه تعبیر از اطراف به‌الفاظ موضوعه در تادیهٔ این معنی ضرورت است. تعبیر از ارتباط نیز که به منزلهٔ جزء صوریست در توفیق مقصود ضروریست. و الفاظ داله بر آن ادوات‌اند. چون ارتباط ازجنس نسبت تواند بود. وهر آینه بر وجهی ملحوظ باشدکه آینهٔ تعرّف حال طرفین باشد. چه اگر بروجه استقلال

ملحوظ باشد، هر آینه میان او وسایر اجزاء رابطی دیگر باید، «کما لا یخفی علی ذی فطرة سلیمة». بنابراین معنی ادوات منحصر شد در نسب یا سلب نسب [۱۸] چنانچه از شیخ منقول شده. وچون غرض متعلق نیست به وضع الفاظ از برای معانی غیرنسبی از حیثیت عدم ملحوظیت بالذات، که ایشان باین اعتبار رکنی از ارکان ترکیب نیستند، به خلاف نسب که باین اعتبار معنی رابطی‌اند، و جزء ترکیب‌اند، وبه منزلهٔ جزء صوری از برای صوری از برای سایر معانی، «حال کونها غیر ملحوظ بالذات» وضع لفظی علی حده نکرده‌اند. و همانا ناظران بصیر چون درین مقدمات امعان نظر نمایند. برحقیقت حال واقف آیند. و آنچه گفته که ناظران درین مبحث سه فرقه‌اند: اول قدماء و حکماء که اکمل ایشان ارسطو طالیس است، و او بنابر آنکه فرقی نیافته میان «فی» وظرفیة درتعلیم اول تقسیم کرده و گفته لفظ یا اسم است یا کلمه، و ادات را در اسم مندرج ساخته. «سبحانک هذا بهتان عظیم» وفرقه‌دوم شارحان کلام ارسطوطالیس‌اند که اکمل ایشان شیخ ابوعلی سیناست، واو بر آنست که حرف ممتاز است ازاسم، با آنکه اسم بی مسمی محکوم علیه و محکوم به تواند بود، و حرف بنابر آنکه ناقص الدلالة است محکوم علیه نتواند بود، مادام که جابر نقصان باو ضمّ نکنند. و عبارت او در کتاب شفا[۱] اینست:

«واذا سال سائل: ماذایفعل زید؟ فقیل ان بقی الذهن طالباً بعد، و لم یتنبه الا علی نسبة متمیزة[۲] فلا یصلح افرادها لان یوضع اویحمل اویبتداء بها او یخبر، الا ان یقرن بها لفظ آخریتمم نقصانها. و اذا قرن بها غیرها، صحّ ان یکون مبتداء و خبرا».

و در نجات گفته: «و اما الاداة فهی لفظة مفردة، و انما یدلّ علی معنی یصحّ ان یوضع او یحمل بعد ان یقرن باسم اوکلمة، کقولنا فی و علی».

و فرقه سیوم جمعی اند قریب به زمان ما و مشهور ومسلّم ایشان سید سیدالمدققین سید شریف جرجانی است. اودر کتب خود مقرر کرده که معانی حرفیه اصلا محکوم علیه

---

۱ - شفا، کتاب العبارة ۲۹

۲ - باید «ترتب» خواند چنانکه درشفا می‌بینیم اگر چه به قرینه جای دیگر که مانند این واژه ناخوانا آمده «متمیزة» باید خواند.

نتواند بود . خواه متمم با وضم کنند خواه نه . و اعتقاد اهل روزگار ما اینست قال فی شرح المفتاح «قیل ان «من» مثلاً موضوع لما وضع له الابتداء. الاان الواضع اشرط ذکر المتعلق فی دلالة من دون الابتداء. قال فی ردّ ذلک: یلزم من ذلک ان یکون معنی «من» حینئذ صالحاً فی نفسه لان یحکم علیه . الا انّه لیس مفهوما فی لفظه . فاذا [۱۹] ضمّ الی «من» مثلا ما یتمم به دلالتها. وجب ان یصح الحکم علیه. وذلک ممالا یقول به من له ادنی معرفة باللغة و احوالها» . گوئیم در نقل از هر سه فرقه اختلافست . امّا آنچه گفته که ارسطالیس بنابر آنکه فرق نکرده میان «فی» وظرفیت تقسیم ثنائی اعتبار کرده، وادوات را در اسم مندرج داشته ؛ ممنوعست: اولاً به جهت آنکه شاید که تقسیم ثنائی بر وجهی کرده باشد که قسم اعم از ادات و اسم به معنی مشهور باشد . پس تقسیم ثنائی لازم نباید که ادات را در اسم به معنی مشهور داخل داشته باشد. و تجویز حکم بروکرده. و موید اینست آنکه نقلهٔ کلام او در تعریف اسم قید استقلال اعتبار نکرده‌اند و ثانیاً آنکه شیخ در صدد اعتذار ازین معنی در آمده: برین وجه که ادوات و کلمات وجودیه ناقص الدلالة‌اند، وتوابع اسماء افعال اندپس گوییا مبالاتی به حال ایشان نیست. با آنکه غرض اوتقسیم تام الدلالة است. ومعلم ثانی شیخ ابونصرمحمدبن محمد فارابی که اعرف متاخران مقاصد اوایل و اکمل شارحان کلام ایشان است، تثلیث قسمت کرده باین عبارت «والا- لفاظ المفردة منها ما هو اسم. و منها ما هو کلمة، ومنها الصنف الذی یسمیه العرب حروف المعانی» وبعدازآن گفته: «الاقاویل الجازمة منهاحملیةومنهاشرطیة. فالحملیة یترکب‌من‌اسم‌و کلمة مثل قولنا زید یمشی، وزیدمشی، وزید سیمشی، وقدیرکب من اسمین، مثل‌قولنازید ابیض» . وشک نیست که‌این کلام درین‌مقام‌تصریح است‌باآنکه‌ترکیب‌ازغیردواسم‌واسم وکلمه‌نمی‌تواندبود. واگرادوات محکوم علیه یامحکوم‌به‌توانستندی بود. این‌سخن بی‌معنی بلکه‌ازدواداةتوانستندی‌بودوازدوکلمه وازکلمه واداتوازاسم وادات. واما آنچه‌شیخ نقل‌کرده که‌ادات‌بامتمم‌محکوم‌علیه‌می‌تواندبود. باین‌معنی که‌حکم‌برنفس‌معنی‌حرفی‌باشد. نه بر مجموع مرکب ازمعنی حرفی ومتمم. وآن رامخالف کلام‌استادالبشر دانسته. خلاف مقصودشیخ‌است. بلکه مقصود او آنست که حکم برمجموع ادات ومتعلق می‌توان کرد.

در مثل لا بصیر ولا انسان، نه آنکه از انضمام متمّم حکم بر نفس معنی ادات توان کرد. و قرینه برین آنست که درفصل تحقیق اسم گفته[1]: «و لقایل ان یقول: انک جعلت حدّ الاسم «انه لیس و لاجزء منه یدل»، وههنا اسماء کقولک[ص ۲۰] لاانسان ولابصیر، و لا شک فی انها اسماء و کیف و هی تدل دلالة الاسماء. وکیف و قولنا «لا بصیر» یقوم مقام «الا عمی» ثم تجد لفظ «لا» و لفظ الانسان و لفظة «لا» و لفظة البصیر یدلان علی معنی، و یتالف من معنیها معنی الکل فنقول: انها بالحقیقة لیست اسماء، ولم یوضع لها من حیث هی کذلک اسم یدل علیها، بل هی من جملة الالفاظ المولفة التی فی قوة المفردة کالحدود و کما یقال راعی الشاة ورامی الحجارة، و ان لم یکن کذلک علی الاطلاق. اقول: لان ترکیبها لیس عن الفاظ مفردة مستقلة بنفسها، مثل اللاانسان، فانه مرکب من اسم و اداة سلب، و مطابقتها للاسماء لا یدل علی انها اسماء بالحقیقه، فان الحد و الرسم کذلک شانها. و مع ذلک فلا یجب ان یعتبر بدخول حرف السلب فیها، فیظن ان فیها سلبا، کلابل لیس فیها ایجاب و لاسلب، بل یصلح ان یوجب و ان یسلب، و ان یوضع للایجاب و السلب. فاذا کانت قرینة المجانسة للاسماء، فلیسم اسماء غیر محصلة، و یکون حکمها کحکم المحمول فی زید فی‌الدار، فان «زیدا» موضوع، و «فی الدار» محمول ولیس هو بالحقیقة باسم بل هو مولف. لکن تالیفه لیس مثل القول المطلق الذی یکون مؤلفا عن اسمین، او عن اسم و کلمة، لانه مؤلف من اداة و من اسم. ولیس اسماء و لا ایضا قولا مطلقا. فهکذایجب ان یفهم هذا الموضع، و لا یلتفت الی التاویلات التی یتعا طونها».

تا اینجا سخن شیخ است، و مودی این سخن آنست که حکم بر هر مؤلف از ادات و غیر آن صحیح است، و درین معنی هیچ کس را نزاعی نیست. و آنچه حضرت استاد البشر قدس سره، منع فرموده حکم برنفس مفهوم ادات است، بعد از ضم. وشیخ اصلا قایل‌به خلاف این نیست. ومنشاء غلط این‌متوهم عدم فرق است میان جزء شیء ومقارن. و تحقیق سخن استاد البشر آنست که جمعی از اهل عربیت توهم کرده‌اند که منشأ

---

۱ ـ شفا، کتاب العبارة، ص ۱۲

عدم‌صلاحیت حرف محکوم علیه بودن را آنست که در دلالت لفظ حرف بر و قصوری هست، نه آنکه در ملاحظه معنی قصوریست. و این توهم فاسد است چه هرگاه که معنی فی حد ذاته صلاحیت محکوم علیه بودن داشته باشد، قصور دلالت لفظ موجب امتناع آن نشود. و برتقدیر تنزل چون متمم که جابر [۲۱] نقصان دلالت است به او ختم نشود، بایدکه نفس ادات در آن خبر محکوم علیه شود. و این سخن در غایت متانت و رزانت است. و اقدام برخلافش از امارات قصور فهم و علامات فتور درکسی است. وآنچه گفته پوشیده‌نیست که درین مطلب ارسطاطالیس محق‌است که‌ادات داخل‌اسم گردانیده، ومیان آن وشخص فرق نکرده، منحرف ومعوج است. چه مسلم نیست‌که ارسطاطالیس ادات داخل اسم به معنی مشهور گردانیده باشد، و قایل به عدم فرق شده، بلکه ظاهر آنست که او تقسیم مفرد به کلمه و قدر مشترك میان اسم مشهور و ادات کرده باشد. و لهذا جمهور حکماء و دیگر علماء که اگر بحسب زمان نبودندی، البته در عداد اساطین حکماء معدود شدندی، تثلیث قسمت نموده‌اند. چنانچه از شیخ ابونصر فارابی و شیخ ابوعلی سینا منقول شد. ومعذرت شیخ از جهت ارسطو قرینه واضح است برین معنی. و حکیم الهی شیخ شهاب الدین سهروردی نیز تثلیث قسمت‌کرده. و حجة الاسلام امام ابوحامد محمد الغزالی که اجل حکماء اسلام و اعظم ائمهٔ انام است در مقاصد الفلاسفة فرموده که :

«اللفظ ینقسم الی اسم وفعل و حرف، المنطقیون یسمون الفعل کلمة، وکل واحد من الاسم والفعل یفارق الحرف. فانه اذا قیل: من الداخل؟ فقلت زید؛ فهم الجواب. و اذا قیل: ماذا فعل؟ فقلت: ضرب؛ تم الجواب. ولو قیل: این زید؟ فقلت «فی» او «علی» لم یتم مالم یقل «فی الدار» او «علی السطح». فظهران معنی الحرف فی نفسه لا فی غیره» انتهی کلامه بحروفه. و اجماع جماعت متاخرین و اطباق قاطبهٔ متبحرین براین جمله از غایت و شهرت و اشتهار «کالشمس فی رابعة النهار» است. و آنچه برشیخ ایرادکرده که‌گفته نقصان دلالت حرف سبب امتناع محکوم علیه بودن اوست، با آنکه خود معترف شده که از حرف نسبت متمیزه فهم می‌شود، پس معنی او همین باشد، وارد نیست. چه

غرض شیخ آنست که «فی» مثلاً موضوع است ازبرای نسبت به شیءمعین پس تا ذکر آن شیء نکنند فهم خصوص معنی ازو نشود . اگر چه معلوم باشد که آن نسبت فی الواقع معین خواهد بود ، و آن علم نیز از قبیل دلالت لفظ است . همچنانچه (۲۲) در معنی «یمشی» گفته :[۱] «دلالته علی المعنی الغیر المعین لیس علی سبیل تجویز ای معنی کان . وعلی انه لموضوع ما کیف کان ، بل علی انه معین فی نفسه ، ولم یصرح به . ولم یعین بدلالة اللفظ ، والامر موقوف علی التصریح به . وهوغیر متعین عند السامع ، مع علمه بانه متعین عندالقائل» انتهی بحروفه . و حاصل آنست که سامع تا طرفین نشنود فهم لفظ بخصوصه نمی کند ، اگر چه می‌داند که معنی اویکی ازخصوصیات نسب خواهد بود . پس معنی نسبت متمیزه آنست که آن نسبت بر وجه خصوص سامع را معلوم نشده ، اگر چه می‌داند که فی نفسه خاصّ خواهد بود ، و منتظر اطراف اوست . پس نسبت با او است ، چنانچه در اینجا گفته : «مع علمه بانه متعیّن عندالقایل» و همانا به جهت اشعار باین معنی گفته : «لم یتنبه النفس الا علی نسبة متمیزه» و این که گفته که : کافی نیست در ایقاع فرق میان اسم و حرف آنکه هرگاه گویند :

«ماذا یفعل زید؟ فقیل : «ان» یؤذن طلب باق»[۲]. زیرا که طلب ازجهت آنست که جواب وافی نیست ، که اگر بجای آن متحقق بنهند و مراد آن باشد که «متحقق انه کذا» همچنان ذهن طالب است ، وارد برشیخ نیست . ومنشأ آن عدم اطلاع برکلام شیخ است زیرا که غرض او آنست که ادات اصلاً درجواب هیچ سئوال کافی نیست ، به خلاف اسم و کلمه درجواب کافی می‌تواند . نه آنکه هراسمی و کلمه‌ای در جواب هرسئوال کافی است . و آنچه معترض گفته که می‌توان که به حرف درجواب هر سئوال اکتفاء نمایند ، مثل آنکه درجواب «ما النسبة بین الدار وزید» ، غلط است . وعارف به قوانین لغت اقدام براین نماید که ازاجل جلیات است آنکه هیچ حرف درهیچ سئوال کافی نیست . والله اعلم .

تمت و آلاء ربنا عمّت

محرّره علی بن مسافر القاضی

---

۱ ـ شفا ، کتاب لعبارة ، ص ۲۲ .

۲ ـ در کتاب العبارة ص ۲۹ آمده : « فقیل ان وسکت بقی الذهن طالبا بعد و لم ینتبه الا علی نسبة تترتب» . آنچه درنسخه آمده درست نمی‌نماید .

شکل گیری سبک هندی

از : عزیز احمد

ترجمهٔ کرامت تفنگدار

مشکلی که درنهایت درمورد تعیین ویژگی‌ها و ماهیّت سبک هندی بروز می کند، از ابعاد و زمینهٔ این سبک ناشی می‌شود. سؤالی که دراینجا مطرح می‌شود این است که آیا باید به محدودیّت انحصاری سبک شعر در پیچیده و ذهنی شدن بسیار، به ویژه در غزل‌های سروده شده در هند از عرفی (شیرازی متوفی در ۹۹۹ *) تابیدل (شیرازی - ۱۲۵۸) در طول سده‌های شانزدهم تا هیجدهم (دهم تا دوازدهم هجری)، و جستجو در میان تلاش‌های انجام گرفته، برای یافتن منشأ و علت‌های آن پرداخت؛ یا اینکه مجموعهٔ تمامی اشعار سروده شدهٔ هند و ایرانی را به منزلهٔ یک واحد تجزیه ناپذیر - البته با قبول گوناگونی دراین وحدت - مورد بررسی قرار داد.

تاکنون: معمولاً نظریّهٔ اوّل مورد قبول واقع شده است. این طرز تلقّی از سبک هندی به احتمال قریب به یقین از واله داغستانی (۷۰ یا ۶۵ یا ۱۱۶۱) که سبک هندی را زاییدهٔ قرن شانزدهم و پیشتاز آن را عرفی شیرازی - که خود تحت تأثیر فغانی شیرازی (۹۲۵) بوده - می‌داند، نشأت گرفته است[1]. عبدالباقی خان (عبدالباقی نهاوندی؟) در این زمینه «سبک جدید» ی به مقلّدان فغانی در هند، ارائه داد.[2] در هند، غالب (دهلوی - ۱۲۸۵) این دیدگاه را پذیرفت و ریشهٔ آن را در دوجریان از اشعار فارسی دنبال کرد، که مروّج جریان اوّل ظهوری (دکنی - قرن دهم) است که اشعارش را در

---

* مطالب داخل کمان افزودهٔ مترجم است.

دکن در دربار بیجاپور سروده ؛ و مبلّغ جریان دوّم صائب[۳] (میرزا محمّد علی صائب تبریزی ـ وفات بعد از ۱۰۸۰) است که به پیروی از فغانی و با الهام گرفتن از او ، در قرن هفدهم از تبریز به شمال هند مهاجرت کرد[۴] . شبلی (نعمانی ـ معاصر تُرك) خود را به پذیرفتن این نظریّه کاملاً مقیّد نمی کند؛ ولی باوجود این درتدوین جلد سوّم کتاب شعرالعجم ـ که با فغانی آغاز و به کلیم همدانی (کاشانی ـ ۲ یا ۱۰۶۱) تمام می‌شود ـ و در ضمن شامل فیضی[۵] نیز می‌باشد که نمی‌توان گفت از پیروان فغانی است ـ از این نظر متابعت کرده است .

مستشرقین شوروی و اروپای شرقی که به‌میزان قابل‌ملاحظه‌ای خود را به دوران علیشیرنوایی (۹۰۶) مشغول کرده‌اند ، سبك هندی را با توجّه به دامنهٔ نفوذ آن و شاعرانی چون جامی[۶] (۸۹۸) و شعرای دربار سلطان حسین بایقرا در هرات ، ریشه یابی می کنند[۷]. به عنوان‌مثال‌ای . ای ، برتلس‌نظریّهٔ «سبك فغانی»رامردود شمرده ونگرشی جامعه شناسانه آورده است وبدین‌گونه روش هندی را مولود شرایط اجتماعی و اقتصادی و عوامل جغرافیایی و ملّی دانسته است[۸].

درغرب تحقیقاتی که چشمگیرباشد، پیرامون شعروشاعری در هند و ایران بسیار اندك است. براون به شاعران هند و ایرانی به گونه‌ای انفرادی پرداخته. وشعر هند و ـ ایرانی را به صورت یك کل مطرح نساخته است. نکتهٔ جالب اینکه براون دربرخورد با عرفی و فیضی همچون شبلی تنها به ذکر نفوذ فغانی اکتفا کرده و تفاوت چندانی میان پیروان سبك فغانی، یعنی عرفی[۹] و شاعر بومی‌تر فیضی نمی‌بیند[۱۰]. دیاپاشا که براون از وی با تأیید نقل قول می کند ، عرفی و فیضی را همانند هم[هم عنان] توصیف می کند واختلاف میان این دورا ازویژگی‌های فردی محتوای اشعارشان‌ناشی می‌داند، نه اختلاف شدید اسلوب که بیانگر دو مکتب جداگانهٔ سبك فغانی و سبك غیر فغانی است[۱۱].

براون در معرّفی نظیری (نیشابوری) ، ظهوری (دکنی) ، طالب (آملی) ، صائب و کلیم[۱۲] بیشتر مطالب را از شبلی به عاریت گرفته و خود مطلب چندان چشمگیری بدان نیفزوده است . جز چهار صفحه‌ای که به جذابیّت هند در زمان مغول‌ها مربوط

می‌شود که به یادگار مانده از شاعران ایرانی دورهٔ صفوی است[۱۳]. ریپکا در کتاب تاریخ ادبیات ایران خود، فقط چهار صفحه به شاعران هند و ایرانی - از عرفی تا بیدل - اختصاص داده است[۱۴]. بوزانی (Bausani) تنها ادیب غربی است که تحقیقات ویژه‌ای پیرامون سبک هندی به عمل آورده؛ لکن وی به جای تعیین حدود و مرزبندی این سبک، تحقیقات خود را به نتایج یافته‌های میرزایف (Mirzoev) و برتلس محدود ساخته و تنها یک تعریف تحلیل گرانه از سبک هندی ارائه داده است[۱۵]. وی همچنین یک بررسی کوتاه ولی جالب در زمینهٔ تمامی ابعاد شاعری هند و ایرانی به رشته تحریر در آورده است[۱۶].

در مقابل، ادبای ایرانی عموماً شعر هند و ایرانی را به عنوان یک مکتب واحد تلقی می‌کنند. این نظر از سوی لطفعلی آذر (بیگدلی - ۱۱۹۵) که ترجیح می‌دهد یک طبقه بندی منطقه‌ای ارائه دهد ابراز شده است[۱۷]. رشید یاسمی مسئله را باز هم ساده‌تر کرده و معتقد است که اشعار فارسی در خود استحاله یافته و مکتب هندی را به وجود آورده است. در پاکستان، شیخ محمّد اکرام گرچه شمّه‌ای از نظریّهٔ «سبک فغانی» را می‌پذیرد لکن درنهایت تمامی اشعارفارسی راکه درهندسروده شده به عنوان یک مجموعهٔ واحد تلقّی می‌کند[۱۸]. نویسندهٔ پاکستانی این مقاله همچنین معتقد است که اصطلاح و تعریف ارائه شده از سبک هندی تنها به جریان خاصّی اطلاق می‌شود که شعرهند وایرانی را در کل ازسبک‌های دیگرمتمایز می‌سازد وبه طوراخص به‌اشعار یک گروه از شاعرانی که سروده‌هایشان ازسبک نوائی یا سبک فغانی تأثیر پذیرفته، منحصر نمی‌شود[۱۹].

یک تجزیه و تحلیل انتقادی از شکل‌گیری جریان‌های متفاوت شعر هند وایرانی نشان خواهد داد که این شقوق، خود تداوم وحدتی است که عناصری از قرن پانزدهم از دربار سلطان حسین بایقرا، ودرقرن شانزدهم محرّک‌های روشنفکرانه ازقبیل فغانی در آن رخنه کرده ودورانی ازژرف‌تر شدن ترکیبات که ازابتدا دراین خطّه وجود داشته، فراهم آورده است.

شعر هند و ایرانی در اصل از دربار غزنوی در لاهور و با ابوعبدالله روزبه بن عبدالله النکتی (یانکهتی) (Nakati (or Nakhati) اللاهوری که شاعر دربار سلطان مسعود [مقتول در ۱۰۴۰ میلادی](۴۳۲ هـ - قرن پنجم) بود، آغاز می‌شود[۲۰]. نکتی در سرودن غزل ، سبک شاعران پیشین دربار غزنوی یعنی منوچهری (۴۳۲) ، عسجدی (۴۳۲) و عنصری (۴۳۱) را دنبال می‌کند، لکن در برخی از اشعار او ، از جمله شعری در وصف منجنیق[۲۱] آغاز چرخش به سوی پیچیدگی وخیالپردازی غیرمنتظره را - که بعدها به یکی از ویژگی‌های سبک هندی بدل می‌شود - می‌توان مشاهده کرد .

ابوالفرج بن‌مسعود رونی [متوفی در ۱۰۹۱؟][۲۲](بعداز۱۰۹۹ میلادی برابر با ۴۹۲ هجری] شاعر دربار ابراهیم بن مسعود [۹۹ - ۱۰۵۹] (۴۵۰ تا ۴۹۲ هجری) در لاهور اولین شاعر هند و ایرانی است که دیوانش به یادگار مانده است ؛ شعرهای وی بیش از آنکه با سبک هندی - که بعدها تحول می‌یابد - شباهت و پیوند داشته باشد ، به سبک خراسانی نزدیک است ؛ و به همین دلیل است که انوری در سرودن قصیده از او تقلید نموده و او را ستایش کرده است[۲۳]. عرفی در ارزیابی رونی و انوری (ششم) این دو شاعر را از نظر استعداد کاملاً همطراز می‌داند[۲۴].

مسعود سعد سلمان (۵۱۵ یا ۵۲۵) رقیب و معاصر رونی در عوض نقش به سزائی در پایه ریزی سبک هندی ایفا می‌کند. گرچه مسعود سعد در همدان متولد شده بود، ولی دلبستگی فراوانی به لاهور پیدا کرد و همین پیوند ، به منطقه‌ای شدن سبک و پی‌ریزی اساس آن منجر می‌شود[۲۵]. عوفی [۲۶] (وفات بعد از ۶۳۰) و امیر خسرو [۲۷] (۷۲۳ تا ۷۲۸) همچنین دیوانی به زبان هندوی (ما قبل اردو) به مسعود سعد نسبت می‌دهند، لکن رشید یاسمی این نکته را نمی‌پذیرد[۲۸]. مسعود سعد سلمان دوسبک دارد. یکی از این دو سبک ، اسلوبی است روان که جریان سنتی و ساده‌تر شعر هند و ایرانی بر آن متکی است. برخی ازاشعارروان وی دراین سبک ساده، به شدت جنبهٔ احساسی دارد که ازاین نمونه سروده‌ها، شعرهای اعتراض آمیز وی دربارهٔ اسارتش در زندان، درزمان حکمرانی ابراهیم بن مسعود، را می‌توان نام برد؛ که بخش مهمی ازاین شکوائیه‌ها

را می‌توان به طور وضوح در قصاید و غزلیّات او مشاهده کرد. لکن سبک دوم وی که تلاش می‌کند در آن برای ابراز عقایدش پیچیده سخن بگوید، به سبک هندی روشنفکرانه نزدیک می‌شود. نمونهٔ برجستهٔ این سبک ثانوی را به طور مثال می‌توان در یکی از قصاید وی جستجو کرد(۲۹) که در آن از به‌کار بردن حروف «ب» و «م» خودداری می‌کند تا به هنگام خواندن آن لب‌ها به هم نخورد. آهنگ و لغات مطلع اشعار وی در این زمینه دورنمای سبک هندی را ترسیم می‌کند.

ابوبکر محمّد بن علیّ الرّوحانی یکی از شاعران اواخر دورهٔ غزنوی که در دربار بهرام شاه [۵٤ - ۱۱۱۸] (یمین‌الدّوله - ۵۱۲ تا ۵٤۹ هجری) شعر می‌سرود، در توصیف قلم، لُغز (چیستان) خیالپردازانه را احیاء کرده است(۳۰). محمّدبن عثمان العتبی الیمینی برای آهنگین کردن رباعیّات خود با استفاده از لغات مشابه، به تشبیهات زیبا و دشوار پرداخته است(۳۱). دیگر شعرای اواخر دورهٔ غزنوی در لاهور مانند ابهری، مسعودالنّوکی (al - Nūki) و اسماعیل بن ابراهیم نیز شیوه‌های مشابهی را به‌کار گرفته‌اند.

سبک سنّتی توسط رونی و گروهی از پیروان متأخّر کم آوازهٔ او دنبال می‌شود و در همین حال مسعود سعد سلمان و رونی و دیگران با روی آوردن به اشکال پیچیده و دشوار جنبه‌های خیالپردازانه، سبک هندی را تحوّل می‌بخشند.

درمقابل شاعران عصر غزنوی لاهورجریان تازه‌ای دردربار دهلی شکل می‌گیرد که لفظ فارسی به خط هندی نوشته می‌شود. این جریان تا حدّ زیادی به لهجه و سبک خراسانی پیوند می‌خورد وکاملاً با زبان فارسی که درایران می‌گویند و می‌نویسند متفاوت است. در زمان امیر خسرو [۱۳۲٤ - ۱۲۵۳] این جدایی کاملاً آشکار می‌شود و گرچه امیر خسرو در سروده‌های اولیّهٔ خود تحت تأثیر انوری و کمال اصفهانی (٦۳۵) است و سروده‌های بعدی وی نشان از نفوذ نظامی (٦۱٤ یا ٦۱۹) دارد، لکن وی سرانجام روش فارسی نویسی و سرودن شعر در آن زمان (سبک عراقی) را رها می‌کند و روی به سبک خراسانی می‌آورد. نظریّات پراکندهٔ وی که دردیباچهٔ غرة الکمال (۳۲) آمده است، با ظرافت خاصّی توسّط وحید میرزا جمع بندی شده است :

> گرچه زادگاه اصلی زبان فارسی ، ایران است . امّا چون دیگر زبان‌ها زلالی و خلوص لهجهٔ خود را در همه جا ـ به جز ماوراءالنّهر ـ از دست داده است . زبان شعری این زبان نیز همانند زبان هندی دگرگون شده ، لکن با این تفاوت که زبان فارسی در هند از رود سند تا کرانه‌های دریا تغییر نیافته و در آن دگرگونی حاصل نشده است. وقتی به چنین وحدت لهجه‌ای فراهم شود طبیعی است که شعر فارسی به این چنین عظمتی دست یابد . این زبان‌فارسی به هرحال‌زبان‌اصلی‌وخالص فارسی‌است. زبان‌هندی‌بدون شک در هر گوشهٔ کشور به گونه‌ای خاص و با تفاوت‌های بسیار تکلّم می‌شود، لکن زبان فارسی در همه جا شکل واحد دارد و همانگونه که تلفظ می‌شود به رشتهٔ تحریر در می‌آید(۳۳) .

شاید بیشتر در این دوره بود که تلفّظ یای معرفه (ی) و واو (و) و استعمال آنهادرتلفّظ فارسی هند با تلفّظ فارسی آنها درایران به مقدار زیادی اختلاف پیدا کرد.

اوّلین شعرای دربار دهلی مانند فخرالدّین عمید سنّامی یا جمال‌الدّین هانسوی در سرودن شعر تبحّر داشتند. برخی از آنان بومی بودند وبسیاری دیگر از موطن خود در آسیای میانه توسّط فاتحان مغول رانده شده بودند . در این میان تا زمان ظهور امیر ـ خسروهیچ نوع تحوّلی که بتوان از آن به‌عنوان‌یک سبک‌نام‌برد روی نداد، ولی‌سروده‌های او شعر هند و فارسی را به بالاترین مرتبهٔ خود ارتقاء داد . گرچه حتّی سروده‌های او نیز نتوانست تحوّل چشمگیری را سبب شود.

در قریحهٔ شاعرانهٔ امیر خسرو ، نوعی بزم گرائی طبیعی نهفته است و همین امر سبب شده که پیچیدگی و خیالپردازی و آهنگ . چندان در آن یافت نشود . با توجّه به این مطلب یافتن ویژگی‌های کاملاً روشنفکرانهٔ سبک‌هندی ـ که بعدها دراین سبک راه یافت ـ درغزلیّات وحتّی‌قصیده‌های امیرخسرودشوار است، امّا «سیره بِرالیسم» (Cerebralism) [اگر بتوان این اصطلاح را از بوزانی به عاریت گرفت] ، شیوهٔ تفکّر هندیان که در سبک هندی نیز به وضوح جلوه گری می‌کند ، در برخی از مثنویّات

امیرخسرو به ویژه در «نه سپهر»[۳۴] نموداراست. شکل‌بندی محتوا ، ترکیب غزلیّات پراکنده ، تشبیهات دور از ذهن ، به کار گیری دقّت ریاضی در اثبات یک مدّعا و تصنّع در نقل مطالب ، با روشنفکری ساختگی بیش از حد، درآمیخته است .

آثار و سبک بدرچاچ (چاچی) [۳۵] که از چاچ یا شاش [تا شکند امروزی] به دربار محمّدبن تغلغ (Tughluq) (۵۱ - ۱۳۲۵) مهاجرت کرد، نقطهٔ اوج بعدی در سبک هندی است. بدرچاچی در این دربار جوهر اصلی خود را باز یافت. کنجکاوی فاضلانهٔ محمّد بن تغلغ ، برداشت وی از خرد گرایی در مذهب و علاقه‌اش به دیگر مذاهب ومکتب‌های فلسفی هند ، فضایی آگنده از تحرّک روشنفکرانه را به وجود آورده بود ، اشعار فارسی بدرچاچی که روشنفکری سبک خراسانی را وارد سبک هندی کرده بود وکارضیاءالدّین نخشبی که طوطی نامهٔ [۳۶] خود را ازسانسکریت ترجمه کرده بود ، جریان منطقه گرایی در اشعار فارسی ـ هندی را عمق بیشتری بخشیدولی این امر موجب تحوّل چندانی در سبک هندی نگردید . بدرچاچی در این تحوّل ایجاد شده نقش اصلی را عهده دار است. بیشتر پیچیدگی‌های لفظی ، ابداع تعبیرات چند گانه ، که یک معمّای روشنفکرانه درست می کند ، و دیگر خصوصیّاتی که به طور کلّی به دورهٔ پس ازفغانی نسبت داده می‌شود به وجهی قوی و غامض درقصیده‌های وی نمودار است . به غیرازبیدل هیچ شاعرهند وایرانی دیگری آثارخود را باچنین فراز ونشیب‌های روشنفکرانه‌ای همراه نساخته است .

تشخیص اینکه بدر چاچی تا چه اندازه بر شعر هند و فارسی تأثیر گذاشته ، دشوار است. سبک چاچی به قدری مشکل است که تقلید از وی را دشوار می‌سازد . لکن شیوهٔ وی ازقرن پانزدهم تاقرن بیستم(نهم تا پانزدهم هجری) به عنوان‌تکنیکی در این سبک از سوی شاعران دیگر دنبال شده است،و در اشعار سدهٔ شانزدهم (دهم هجری) یعنی شاعران دورهٔ بعد از فغانی می‌توان علاقه به وی را رد یابی کرد .

در اشعار متعلّق به اواخر سدهٔ چهارده و پانزده (هشتم و نهم هجری) . شیوه‌های ساده گرایی به دلایلی چند آشکار است. یکی از این دلایل استفادهٔ صوفیانه

ازتعبیرهای ساده‌تر به خاطر قابل فهم شدن وانتقال مفاهیم زیبای شعری به افکار افرادی بودکه از ادراک کمتری برخوردار بودند.

دلیل دیگر را باید متوقف شدن مهاجرت در زمان حکومت تیمور وشاهرخ از آسیای میانه به سمرقند دانست که شعرا در آن‌جا با تشویق روبرو بودند در حالی که هند شمالی یک دورهٔ بی ثباتی را می‌گذراند.

شاعراصلی این دوره حمید بن فضل الله جمالی[۱۵۳۶ میلادی] (۳۷) (قرن‌دوازدهم هجری) است که سفرهای زیادی در کشورهای اسلامی کرده و با جامی و واعظ کاشفی ملاقات‌هائی داشته در حالی‌که به دیدار نوائی درهرات موفق نشده است. اگردراینجا بخواهیم بار دیگر به فرضیهٔ تأثیر نوائی برسبک هندی که از جانب برتلس و میرزایف پیش کشیده شده بپردازیم متوجّه خواهیم شدکه این تأثیر از دو طریق می‌توانسته به هند راه یابد. یا از طریق جمالی که تنها پیوند بین مکتب‌های هرات و هند بود یا بعداً توسّط بابر و پیروانش. در مورد راه دوّم. ما به بررسی آن می‌پردازیم. امّا تا آنجا که به جمالی مربوط می‌شود هیچ چیز به خوبی اشعار وی تفاوتش را با مکتب هرات نشان نمی‌دهد و احتمال انتقال تأثیرات نوائی بر وی نمی‌تواند جدّی تلقّی شود. شعر جمالی ساده است و اغلب کسل کننده وعاری از زیبائی که درآن کانی گوئی خاصّ صوفی گری مشهود است و اثری از روشنفکری پیچیده و از استحالهٔ سبک هندی مشاهده نمی‌شود.

زمانی که جمالی شعر می‌گفت زبان فارسی با دورهٔ تغییر و تحوّل دیگری در هند دست به گریبان بود. دردورهٔ اسکندرلودی [۱۵۱۷ - ۱۸۴۹] فارسی به صورت زبان اداری در آمد و جایگزین لهجه‌های مختلف هندی شد ودر نتیجه هندی‌های بسیاری به فراگیری زبان فارسی پرداختند ولهجهٔ فارسی را به تعبیرات نا آشنا آراستند. این‌جریان تازه درگفتار و نوشته‌های فارسی در هند آنطور که گفته شد تغییر چندانی نداد(۳۸) امّا مطمئناً گامی در جهت منطقه‌ای کردن زبان هند و فارسی شد.

در این اوضاع و احوال بابر (۳۹) سبکی از شیوهٔ ترکی را که بر پایهٔ شعر نوائی طرح ریزی شده بود به هندآورد واین درحالی است که زبان فارسی پیروانش پیوندهای نزدیکی با مکتب هرات دارد. تا آنجاکه به شعر ترکی بابر(۴۰) و بایرام خان(۴۱) مربوط

می‌شود سروده‌های آنها تقریباً در همان خطّ مکتب هرات قرار دارد . اشعار فارسی بایرام خان و همایون (۴۲) به میزان کمتری از این خصوصیات برخوردار است . امّا در دورهٔ همایون [٦۰ – ۱۵۳۰] واکبر [۱٦۰۵ – ۱۵۵٦] شعرجامی درهند شهرت فراوان داشت و تأثیر تعبیرات شاعرانهٔ وی براشعار فارسی دورهٔ مغول به هیچ وجه کمتر از تأثیر برداشت‌های صوفیانه‌اش نیست . به هر حال الهام از سبک هرات می‌تواند یکی ازچند عاملی باشدکه به سبک هندی شکل‌داد امّا آنطورکه برتلس ومیرزایف گفته‌اند تنها عامل اصلی نبوده است .

شیوهٔ فغانی در دورهٔ سلطنت اکبر به وسیلهٔ عرفی شیرازی متداول گردید . فیضی در مقایسه باوی ارائه دهندهٔ شیوهٔ دیگری در شعر هند و فارسی است . هر دو شیوه نخست روشنفکرانه است وبه ایهام، دشواری وصنایع بدیعی گرایش دارد. هردو برای رساندن شعر به سطح یک هنر دشوار از انگیزه‌ای مشترک برخوردارند که حکیم ابوالفتح گیلانی (۹ یا ۹۹۷) آن را جستجو کرده است . همانطورکه این نویسنده در جای دیگر گفته است این دو جریان مشترکاً – و نه آنکه یکی جدا از دیگری – سبک هندی سده‌های شانزدهم وهفدهم (دهم ویازدهم هجری) را می‌سازندکه این سبک دردو مصرع، در مصرع اوّل موضوع ازخارج به تصویر در آمده و دردوّمی موضوع ساختهٔ خیال . منظور خود را ترسیم می‌کند . شعر می‌تواند برداشتی از یک امر محسوس به طور موشکافانه باشد یا از یک امرمتداول و روزمرّه یا یک جدل نظری (مثالیّه) – که این توسّط قاآنی، صائب وکلیم(۴۳) به اوج خود رسیده‌است – یا ناشی ازایجاز دربه‌کاربردن واژه‌ها باشدکه تصوّر واحدی را با بیانات عاطفی گوناگون مورد بررسی قرار می‌دهد . یک تردستی فکری که ذهن خیال پرداز را به راهی نامأنوس وغیرمنتظره می‌کشاند(۴۴) و به خلق تلفیق‌ها و ترکیب‌های شعری می‌انجامدکه در آن تمامی عبارت ، یک تصویر واحد را القاء می‌کند(۴۵) . این سبک پیچیدهٔ هندی درایران منزوی ماند لکن درجهان اسلام در مجموع چنین نشد . همانگونه که گیب (Gibb) یادآور می‌شود بعد از جامی ، عرفی وفیضی بیش ازدیگران در رواج شعر فارسی درترکیّهٔ عثمانی نقش داشته‌اند(۴٦) .

تأثیرات عرفی را می‌توان در شاعری به نام نفعی ردیابی کرد. در کتابخانه‌های استانبول و آنکارا تعداد قابل ملاحظه‌ای از دست نویس سروده‌های عرفی یافت می‌شود(۴۷).

در مورد ویژگی‌ها و ظهور نهایی سبک هندی در عصر اکبر جریان‌های فرعی دیگر نیز وجود داشته که نمی‌باید از آن چشم پوشی کرد. تقریباً تمامی شاعران دربار اکبر از جمله قاسم کاهی(۴۸) و وقوعی نیشابوری از ذوق سرشاری برخوردار بودند. برخی چون نامی و تشبیهی عقایدی التقاطی دارند که عقیده صوفی گری (صلح کل) را به‌وحدت عقاید گوناگون که عقیده‌ای رافضی است و اکبر بدان معتقد بوده بدل می‌کنند. این التقاط، افق روشنفکرانه را به میزان چشم گیری بازتر می‌کند و همین امر سبک هندی را تحت تأثیر قرار می‌دهد. غزالی مشهدی به داشتن عقاید الحادی قبل از مهاجرتش به هند شهرت دارد(۴۹). جعفر بیگ که شاعری کم آوازه بیش نیست یکی از پیروان فرقه «دین الهی»(۵۰) اکبر بود تشبیهی کاشانی نیز به تبلیغ نظریات ارتدادی پادشاه اشتغال داشت(۵۱). وقوعی نیشابوری به تناسخ روح عقیده داشت(۵۲). ابتری بدخشانی به عقیده (دکترین) پانته ایستیک (اعتقاد به اینکه خداوند مرکب از کلیه نیروها و پدیده‌های طبیعی است) این عرفی معتقد بود، در حالیکه ثنائی عروی به عقاید فرقه «نقطوی» متمایل بود(۵۳). قاسم کاهی با قلندران مراوده و به فلسفه «هندوییسم» دلبستگی داشت(۵۴). با قاسم کاهی «سین کرتیسم» روحانی (اعتقاد به وحدت عقاید گوناگون: تلفیق عقاید) که به سرایت عقاید ودا (کتاب مقدس هندوان) به اشعار بیدل(۵۵) - که با وی سبک هندی به اوج خود می‌رسد - می‌انجامد، آغاز می‌شود.

یادداشتها

۱ شبلی نعمانی ؛ شعرالعجم (کانپور ۳ ـ ۱۹۲۰) ج ۳ ؛ ص ۲۸ .

۲ همان ؛ ج ٤ ؛ ص ۲۱٤ .

۳ صائب تبریزی ؛ کلیات (تهران ۱۳۳۳ شمسی) .

٤ اسدالله خان غالب ؛ عود هندی (لکهنو ۱۹٤۱) ص ٦٥ .

٥ فیضی ، کلیات ؛ نسخهٔ خطی شمارهٔ ۲٦۹ کتابخانه دیوان هند لندن (اته ۱٤٦۸) .

٦ جامی . دیوان ، به تصحیح حسین پژمان (تهران ؛ بدون تاریخ) .

7 . CF. A.M. Mirzoev, *Sajido Nasafii ego mesto v istorii tadzikoj literatury* (Stalinabad 1934) 34 - 56.

8 E.E. Bertels, 'K voprosu ob «indijskom stile» v persidskoj poezii', in *Charisteria Orientalia* (Prague 1956) 56 - 9.

۹ عرفی شیرازی . دیوان (لکهنو ۱۹۱٥) ؛ قصاید (لکهنو ۱۹٤٤) .

10 E.G. Browne, *A literary History of Persia* (Cambridge 1953) IV, 241 - 8.

11 Quoted by Browne, IV, 242n.

12 Browne, IV, 252 - 65.

13 Ibid., IV, 165 - 8.

14 Jan Rypka, *Iranische Literaturgeschichte* (Leipzig 1959) 289 - 92. See also his *Dejiny Perské a tádzické literatury* (Prague 1956) 224 - 5.

15 Alessandro Bausani, 'Contributo a una definizione dello «stile indiano» della Poesia Persiana', *Annali dell' Istituto Universitario Orientale di Napoli*, N. S. VII (1958) 167 - 78.

16 Bausani, *Storia delle letterature del Pakistan* (Milan 1958) 65 - 97.

۱۷ لطفعلی آذر ، آتشکده . دیوان هند ؛ نسخهٔ خطی فارسی ۲۹۲۹ (اته ٦۹۳) .

۱۸ شیخ محمد اکرام ، ارمغان پاك (کراچی ۱۹۵۳) ؛ ضمیمه و وحید قریشی . دربار ملی (لاهور ۱۹۶۱) .

19 Aziz Ahmad, *Islamic Culture in the Indian Environment* (Oxford 1964) 228 - 31.

۲۰ محمّد عوفی . لباب الالباب . تصحیح سعید نفیسی (تهران ۱۳۳۳) ۹۱ ـ ۲۹۰ ؛ حاشیهٔ سعید نفیسی در صفحهٔ ۶۷۸ .

۲۱ عوفی . ص ۲۹۱ .

۲۲ صدیق علی خان . شمس سخن . بدون تاریخ . وی منبعی برای تاریخ وفات ابوالفرج رونی [۱۹۰۱ میلادی ـ مترجم] ذکر نکرده است .

۲۳ عوفی ، ص ۴۱۹ .

۲۴ عرفی ؛ قصائد ؛ ص ۸ .

۲۵ مسعود سعد سلمان ، دیوان . به تصحیح رشید یاسمی (تهران ۱۳۱۸ شمسی) . در همه جا ؛ اکرام . ارمغان پاك ؛ ص ۹۰ ـ ۸۷ .

۲۶ عوفی ، ص ۴۲۳ .

۲۷ امیر خسرو . دیباچهٔ غرة الکمال .

۲۸ رشید یاسمی ؛ مقدمه بر تصحیح دیوان مسعود سعد سلمان .

۲۹ عوفی اشتباهاً مخاطب اورا دراینجا سیف‌الدوله محمود بن مسعود می‌داند (ص ۴۲۶) .

۳۰ عوفی ، ص ۴۴۶ .

۳۱ برای مثال نگاه کنید به لباب‌الالباب عوفی . ص ۴۵۰ .

۳۲ امیر خسرو ، دیباچهٔ غرة الکمال ، در همه جا .

۳۳ وحید میرزا ، زندگی و آثار امیر خسرو (کلکته ۱۹۳۵) ص ۱ ـ ۱۶۰ .

۳۴ به تصحیح وحید میرزا (کلکته ۱۹۵۰) .

۳۵ بدر چاچ (چاچی ـ م) ، قصائد (لکهنو ۱۸۸۴) .

۳۶ ضیاء الدین نخشبی ، طوطی نامه ، دیوان‌هند . نسخهٔ خطی فارسی ۳۴۶۹ (اته ۷۴۳) .

37 Aziz Ahmad,'Djamālī'in EI²,II, 420 - 1.

38 M. J. Borah, 'The nature of the Persian Language written and spoken in India during the 13th and 14th centuries', *Bulletin of the School of Oriental Studies*, VII (1933 - 5) 325.

39 Fuat Köprülü,'Bābur' in EI²,I, 847 - 50.

40 Bābur, *Dīwān*, ed. A. Samoilovich (*Sobrani stickotvoroney Imperatura Babura*) (Petrograd 1917) ;*Facsimile of Dīwān - i Babūr Bādishāh* (Calcutta 1910).

40 Bayrām Khān, *Persian and Tūrkī Dīwāns*, ed. E. Denison Ross (Calcutta 1910).

42 Hadī Hasan,'The unique Dīwān of Humāyūn Bādshāh', *Islamic Culture*, XXV (1951) 212 - 76.

۴۳ شبلی نعمانی ، همان ، ج ۳ ، ص ۲۱ ، ۱۹۶ ، ۲۰۵ .

۴۴ همان . ج ۲ . ص ۲۴ .

45 Aziz Ahmad, *Islamic Culture in the Indian Environment*, 230.

46 E.J. W. Gibb,*History of the Ottoman Poetry* (1900 - 6) I, 5, 127 - 9.

47 K. A. Nizami, 'Persian literature under Akbar', *Medieval India Quarterly* III/I(1957 - 8) 300 - 28.

۴۸ قاسم کاهی ، دیوان ، تصحیح هادی حسن (علیگره ، بدون تاریخ) .

۴۹ عبدالقادر بدایونی ، منتخب التواریخ ، کتابشناسی هند (کلکته ، ۹ - ۱۸۶۸) ، ص ۱۱ و ۱۷۰ .

۵۰ ابوالفضل علامی ، آئین اکبری (به ترجمهٔ انگلیسی H. Blochmann) ، ج ۱ . ص ۷ - ۶۳۶ .

۵۱ بدایونی ، ج ۳ ، ص ۲۰۴ .

۵۲ همان ، ج ۳ ، ص ۹ - ۳۷۸ .

۵۳ علامی (ترجمهٔ Blochmann) ، ج ۱ ، ص ۴ - ۵۰۲ و ۲ - ۵۳۱ ، بدایونی . ج ۳ . ص ۱۸۸ و ۷ - ۲۰۴ .

۵۴ بدایونی، ج۳، ص ۱۷۳ .

۵۵ عبدالقادر بیدل، دیوان (کانپور ۱۹۱۴) ؛ برای مطالعهٔ دربارهٔ بیدل نگاه کنید به : خواجه عبادالله اختر، بیدل (لاهور ۱۹۵۲) ؛ A. Bausani, 'Note su Mirza Bedil', *Annali dell' Istituto Universitario di Napoli*, N.S. VI (1957) 163 - 91.

ابوحنیفهٔ دینوری گیاه شناس

از فؤاد سزگین *

ترجمهٔ دکتر عبدالکریم گلشنی

ابوحنیفه احمد ابن داود ابن وَنَنْد دینوری (متوفی درحدود سال ۲۸۲ه.ق./۸۹۵ م.)[۱]. لغوی بغدادی[۲]، دانشمندی است جامع الاطراف و بسیار دان که ابوحیان

---

* Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*. Bd. IV Alchimie - Chemie. Botanik - Agrikultur. Bis ca. 430 H., Leiden 1971. (Zweites Kapitel... Arabische Botaniker.... S. 338 - 343:Abu Hanifa ad-Dinawari).

[فؤاد سزگین، تاریخ نگارشها و متون عربی، جلدچهارم، کیمیا - شیمی.گیاه شناسی - کشاورزی.تا حدود سنهٔ ۴۳۰ ه. ق. لیدن ۱۹۷۱. (فصل دوم ...گیاهشناسان عرب...ص ۳۳۸ تا ۳۴۳: ابو حنیفهٔ دینوری)].

۱. سزگین ، همان اثر ، جلد دوم.

۲. فؤاد سزگین ، محقق عالیقدر ترك واستاد تاریخ علوم دانشگاه فرانکفورت، که بیش از یک ربع قرن در جمهوری فدرال آلمان به‌تحقیق وتصنیف میراث عظیم اسلامی اشتغال دارد،ابوحنیفه را به‌لحاظ اقامت طولانیش در دارالخلافه،بغدادی معرفی کرده است. در حالی که استاد عبدالمنعم عامردرمقدمهٔ عربی کتاب اخبارالطوال دینوری،دربارهاش می‌نویسد : «... ابو حنیفه دینوری دردهه سال اول سدهٔ سوم هجری در شهر دینور، از نواحی عراق عجم، متولد شده ودرخانوادهٔ ایرانی نژادی نشو و نما یافته،بیشتر ایام عمر را درشهر مزبوربه سر برده است... [دینوری] ایرانی نژادی است که خون ایرانی در رگهای اوجریان داشته وسر- بلندی عرب وعظمت اسلام درروان او سرشته شده... ونیاکان نزدیک وی به‌دینور... منسوب می‌باشند...». بنگرید به:مقدمهٔ مصحح متن عربی کتاب اخبار الطوال،تألیف ابوحنیفه احمد بن داود دینوری، ترجمهٔ صادق نشأت، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران ۱۳۴۶.

توحیدی، در قرن چهارم هجری، او را به‌لحاظ احاطه‌اش به اکثر علوم عصر خود، با جاحظ و ابوزید بلخی[۱] در یک مرتبه قرار داده است[۲].

قبلاً مایر Meyer در تاریخ گیاه شناسی[۳] خود، برمبنای نقل قولهائی که از کتاب النبات برایش شناخته شده بود، علاقهٔ ابوحنیفه را به‌گیاه شناسی مورد تأکید قرار داد، گر چه این تأکید کافی به نظر نمی‌رسد تا مقام عالی او را، آن طور که باید، درتاریخ گیاه شناسی مورد تکریم قرار دهد. لکلرک Leclerc[۴] بر اساس همین نقل قولها در کار ابوحنیفه، نشانه‌های پیشرفتی بیشتر و مستقل از کارها و آثار گیاه شناسی یونانیها مشاهده می‌کند که از بطن گیاه شناسی بومی عربها بروز کرده است. ولی بدون تردید بزرگترین سهم در این زمینه اختصاص به ب. زیلبربرگ B. Silberberg دارد که در اثر خود[۵]، که برندهٔ جایزهٔ علمی سال ۱۹۰۸ گردید، توانست تتبعات و تحقیقات گیاه شناسی ابوحنیفهٔ دینوری را به نحوی عالی نشان دهد. متأسفانه او از این تعداد مجلدات کتاب النبات دینوری، که امروز در دسترس ماست، آگاهی نداشت و در نتیجه ترتیب و طبقه بندی کتاب را به طرز نادرست، یعنی موضوعی، مشخص کرد نه الفبائی[۶]. درهر

---

۱. سزگین، همان اثر، جلد پنجم.

۲. یاقوت، کتاب الارشاد، جلد اول، ص ۱۲۴-۱۲۵.

3. *Geschichte der Botanik*, III, 1856, S. 163 ff.

4. *Médecine Arabe* I, 299.

5. *Das Pflanzenbuch des Abu Hanifa Ahmed ibn Da'ud ad-Dinawari.* Ein Beitrag zur Geschichte der Botanik bei den Arabern. Diss. Breslau, z. T. erschienen in: ZA 24/1910/225-265, 25/1911/39-88.

[کتاب النبات ابوحنیفه احمدابن داود دینوری. پژوهشی درتاریخ گیاه شناسی بومی عربها. رسالهٔ دکتری، برسلاو ۱۹۰۸. قسمتهایی از آن منتشر شده در ZA (Zeitschrift Fuer Assyriologie – مجلهٔ آشورشناسی)، دورهٔ (جلد) ۲۴، سال ۱۹۱۰، ص ۲۲۵-۲۶۵ و دورهٔ ۲۵، سال ۱۹۱۱، ص ۳۹-۸۸.]

۶. ایضاً، مجله آشور شناسی، دورهٔ (جلد) ۲۴، سال ۱۹۱۰، ص ۲۵۲.

صورت بررسی علمی زیلبربرگ نه تنها به سبب قضاوتی که او دربارهٔ این گیاه شناس نموده است بلکه همچنین از جهت احتوای آن بر تاریخ گیاه شناسی عرب ، تا امروز همچنان ارزش بزرگ خود را حفظ کرده است .

زیلبربرگ «از توصیف دقیق و ماهرانه‌ای که دینوری از قدرت طبایع گیاهان و حیات پرنشاط رویبدنیها به دست می‌دهد»(۱) شگفت زده شده وسؤالی طرح نموده‌است که آیا اصولاً می‌توان گفت که آثار مربوط به گیاه شناسی حکمای یونان در مطالعات ابوحنیفه تأثیر داشته است ؟ و اگر چنین است ، این تأثیر تا چه اندازه بوده است ؟ در مقایسه‌ای که اوبین تاریخ طبیعی «رویبدنیها» ، اثر تئوفراست Theophrast ، وکتاب النبات دینوری به عمل آورده است(۲) ، ثابت کرد که در همان اولین نظر اختلاف فاحشی بین توضیحات قدما وتوصیفات ابوحنیفه وجود دارد. بدین معنی که هدف نهایی قدما ترسیم تصاویر گیاهان نیست بلکه تحقیق درطبیعت نباتات است. بنابراین توصیفات تئوفراست فقط وسیله‌ای است برای رسیدن به هدف. اوبیشتر به تشریح نباتاتی که صرفاً از نظر گیاه شناسی جالب می‌نمایند پرداخته و به خصوصیات و ویژگیهای آنها توجه و دقت خاص دارد ، در حالی که نسبت به آن دسته از گیاهانی که کمتر جلب نظر می کنند معمولاً بی اعتناست. تئوفراست فقط پاره‌ای از قسمتهای جالب و برجستهٔ گیاه را در نظر گرفته و تصاویری واضح و همه جانبه از نمونه‌های ممتاز و بی نظیر جهان گیاهان ترسیم می کند که به مراتب بر بهترین تصاویر دینوری برتری دارد . با وجود این کارهای متأخرین ، چنانچه کلیهٔ آثار چه از نظر تعداد به طور عمده و چه از نظر تفصیل به طور جداگانه، مورد بررسی قرارگیرد، یقیناً برتوصیفات تئوفراست رجحان‌دارد. علاوه بر آن درمنابع و مصادر یونانی و رومی با کمال تعجب فقط یک کتاب ، یعنی Materia Medica از دیوسکوریدس Dioskurides ، هست که می‌توان آن را از نظر توضیحات و ملاحظات

---

۱. همان مأخذ ، دورهٔ ۲۰، سال ۱۹۱۱، ص ۴۳.

۲. همانجا ، ص ۴۳-۴۴ .

گیاه شناسی در ردیف کتاب ابوحنیفه قرار داد. تازه در اینجا هم انگیزه‌های اصلی این دو ـ یعنی آنچه برای توصیف و تشریح گیاهان گفته می‌شود با آنچه در کتاب النبات ابوحنیفه به آن پرداخته شده است ـ یکسان نیست. هدف قدما بیشتر این بوده است که امکان جستجو و یافتن گیاهان دارویی (شفا بخش) را برای خواننده آسان سازند. به عبارت دیگر هدف آنها یک کار کاملاً عملی و تجربی بوده است. برخلاف ابوحنیفه که ظاهراً کار او از ذوق و علاقهٔ شخصی‌اش به اشکال گوناگون تکوین گیاه سرچشمه می‌گرفته است. با این همه، مطالعات ابوحنیفه را می‌توان، باقاطعیت، هسنگ تحقیقات آنها دانست. درهرصورت در اهمیت این کتاب همین قدر کافی است که بانهایت شگفتی اعتراف کنیم که عهد باستان در کلّ منابع گیاه شناسی خود فقط دواثر عرضه کرده است که با آن برابری می‌کند. زیلبربرگ در پایان بررسیهای خود این سؤال را مطرح می‌کند که «چگونه مسلمانان توانستند ازنقطه نظر دسترسی به مصادر ومنابع گیاه شناسی خود ـ آن هم دریک دورهٔ کوتاه وسریع ـ با نوابغ حکمای یونان برابری کنند ویا حتیٰ برآنان سبقت جویند؟»[1]. زیلبربرگ در پاسخ به سؤالش، که برای ما نیز (همان‌گونه که قبلاً در صفحهٔ ۳۰۵ این کتاب متذکر شدیم)[2] یقیناً قابل‌قبول وقانع کننده به نظرمی‌رسد، توضیح می‌دهد که ما در این زمینه، چه در مورد ابوحنیفه و چه در مورد گیاه شناسی عرب «با یک واژه شناسی علمی گیاهی سروکار داریم». ابوحنیفه «مقدار معتنابهی از اصطلاحات فنی را برای هر یک از نمونه‌های مختلف اشکال نباتات و اجزای آن می‌شناسد که تأثیر آن در یک فرد عامی چنان می‌نماید که گویی یک زبان فنی خاص، باگویایی گسترده‌ای، آفریده ونمودار شده است»[3]. اودرابوحنیفه تجربه‌گرایی ممتازی، به مفهوم واقعی کلمه، مشاهده می‌کند که درخلال توصیفات ومطالعاتش درگیاه شناسی

---

۱. همانجا، ص ٤٤.

۲. بنگرید به مقدمهٔ سزگین بر این فصل از کتاب، ص ۳۰۳ - ۳۰۹، مخصوصاً صفحات ۳۰۵ و ۳۰۶.

۳. مجلهٔ آشورشناسی، دورهٔ ۲۵، سال ۱۹۱۱، ص ٤٥- ٤٧.

فارغ ازهرگونه حدسیات واظهارنظرهای سطحی است. به عقیدهٔ زیلبربرگ، تحقیقات او دربارهٔ گیاهان، «از دیدگاه علمی، کاملاً از کودکان بیابانی و خام و بی‌تجربه» ریشه و نشأت گرفته است. «چنین تجربه‌گرای اصیلی را در ادبیات و میراث علمی و فرهنگی اقوام وملل دیگر، که حتی با چنین موقعیت دشوار وشگفت آوری رو به رونبرده‌اند. به این زودیها نمی‌توان یافت». (۱)

در ارتباط با عناصری که توصیفات ابوحنیفه را مشخص می‌نماید. زیلبربرگ به «نیاز واهمیت زبان شناسی درمطالعهٔ اشعارعرب، که اسامی نباتات درآن آمده است؛ براساس یک معیاروضابطهٔ دقیق» اشاره می‌کند. اما ازآنجا که این اصطلاحات مربوط به‌گیاهان غیر بومی است باید به طور مشروح توصیف شود و به ترجمهٔ ساده و کلمه به کلمه نمی‌توان اکتفا کرد. او در توضیح ویژگیهای آن می‌گوید «که در کتاب‌النبات دینوری، زبان شناسی وگیاه شناسی در وضع فوق‌العاده شگفتی دست در دست هم داده است که در نتیجهٔ وحدت آنها اثری پدید آمده که نمونهٔ آن فقط با یک بررسی دقیق در مناسبات فرهنگی عربها قابل درک است». (۲)

۱. ایضاً همانجا، ص ۵۰. زیلبربرگ در پانویس مربوط به‌همین موضوع می‌گوید: «نکتهٔ بسیار جالب توجه این است که دینوری توضیحاتی نیز درزمینهٔ جانورشناسی داده‌است که خصوصیات توصیفی کاملا مشابهی باساحث‌گیاه‌شناسی اودارد وهمهٔ آنها از کتاب‌النبات ریشه می‌گیرد. بخش اعظم آن شامل بحث دربارهٔ جانورانی است که با جهان‌گیاهان نسبت وارتباط معلوم وشناخته شده‌ای دارند؛ یعنی حشراتی که در سبزیها و درختان می‌زیند. در موارد دیگراین ارتباط چندان مشخص وروشن نیست. بااین وصف، اینکه منشاء آن کتاب النبات است ازیک طرف،برای قسمتی،به‌نقل قول درکتاب مخصص [تألیف ابن‌سیده] (فصل یازده، ص ۲۰۰، ضمن‌گیاهان معطر)،وازسوی دیگر،برای بقیه قسمتها، احیاناً به‌اشاره‌ای که درشعرا به‌کار برد صمغ سیاه (قیر) شده است، می‌توان استناد کرد. علاوه برآن شاید ازاین نوع توصیفات مربوط به‌جانوران فراوان داده باشد که من ندیده‌ام. دراینجا متن تصحیح شدهٔ عربی را همراه با ترجمهٔ آلمانی آن می‌آورم».

۲. ایضاً همانجا، ص ۵۳.

منابعی که ابوحنیفه معلومات و دانش گیاه شناسی خود را مدیون آن است.
به عقیدهٔ زیلبربرگ[۱]. از سه نوع خارج نیستند «استفاده از آثار کتبی گذشتگان. کسب اطلاعات از ساکنین بومی و محلی و بالأخره تحقیقات ومطالعات شخصی». علاوه بر آن، رساله‌های گوناگونی نیز پیرامون موضوعات گیاه شناسی به مصادر و مآخذش تعلق می‌گیرد که ازجمله عبارتنداز نوشته‌های ابوعُبیده. ابوعمروشیبانی. اصمعی. ابوزیدانصاری. ابوعُبیدبن سلّام. ابن سکّیت و دیگران.[۲]

زیلبربرگ در بررسی خوداز گیاه شناسی نظام‌یافته و سیستماتیک ابوحنیفه بخصوص به یک قطعه نوشته‌ای که از مدتها پیش به جای مانده بود. استناد می‌جوید. «گیاهان به طور کلی به سه گروه تقسیم می‌شوند: دسته‌ای که ریشه و ساقهٔ آنها در طول زمستان باقی می‌مانند، گروهی دیگر آنهائی هستند که سرمای زمستان ساقهٔ آنها را نابود می‌کند و فقط ریشه به جای می‌ماند. به طوری که گیاه از این ریشهٔ باقیمانده مجدداً رشد و نموّ می‌یابد و بالأخره قسم سوم گیاهانی که ریشه و ساقهٔ آنها بر اثر سرما بکلی از بین می‌رود به‌حدّی که نبات جدید ازدانه وبذری که درسطح زمین پاشیده می‌شود. می‌روید وحیات تازه می‌گیرد. علاوه بر آن تمام این گیاهان به سه نوع دیگرتقسیم می‌شوند که عبارتند از: اوّل گیاهانی که راست و مستقیم. و بدون اتکاء به چیزی، به بالا رشد می‌کنند. دوم گیاهانی که همچنین به طرف بالا صعود می‌کنند ولی نه‌بالاستقلال، بلکه به‌کمک شیئی که گیاه باتکیه‌بر آن بتواند به بالا بخزد وبالأخره سوم گیاهانی که تمایلی به‌سوی بالا ندارند، بلکه روی خاک می‌خزند و بدین ترتیب در سطح وسیع و هموار زمین تکثیر می‌یابند».[۳]

در ارتباط با فیزیولوژی گیاهی. زیلبربرگ تأکید می‌کند «که ما در هیچیک از فصول کتاب النبات مطلبی که حاکی ازبطلان نظریهٔ عمومی دربارهٔ قوانین جاری حیات

---

۱. همانجا، ص ۵۳.
۲. همانجا، ص ۵۳-۵۴.
۳. همانجا، ص ۶۳-۶۴.

نبات باشد، در دست نداریم، همان گونه که در گیاه شناسی سیستماتیک وی نیز این چنین بود». (۱) ضمناً به تذکرات مکرر و دائمی دینوری «دربارهٔ موسم شکوفه . طول عمر و مراحل مختلف تکامل گیاهانی که وصف کرده است» اشاره می کند و نتیجه می گیرد که «بنابراین مؤلف ما وابستگی گیاه را به خاك و محیط می‌شناسد». (۲)

زیلبربرگ کتاب النبات را، از نظر ریختشناسی گیاهی (مورفولوژی) «جالب‌ترین قسمت گیاه شناسی آن روزگار یافته است» (۳) و در آن یک نظریه ریختشناسی نسبتاً فوق علمی پیدا نموده که اصطلاحات به‌کار رفته و رایج برای اعضاء واندامهای مختلف گیاه وتعریف وتبیین واژه‌ها آن را تصدیق و تأیید می کند. «یک عامل با ارزش دیگر این تجسّم جنبه‌های ریختشناختی (مورفولوژیکی) : ارائه اشکال پیچیدهٔ نبات از طریق مقایسه با نمونه‌های معلوم و مشهود است. این همان واقعیتی است که برتسل Bretzl در بررسیهای گیاه شناختی یونان، در کار تئوفر است Theophrast . باز شناخته است و در تحقیقاتش درزمینهٔ گیاه شناسی راه اسکندر (لایپزیگ ۱۹۰۳)، به طرزممتاز و پرمعنایی. توصیف ویژگیهای گیاه را از نظر ریختشناسی و قیافه شناسی (فیزیوگنومی) نشان داده است. در اینجا ناچارم فقط به بررسی او در این باب، صفحهٔ ۸ تا ۲۲، (۴) اشاره کنم تا ضمن آن به نکته‌هایی که از نظر اصول نیز برای کتاب النبات مهم می‌نماید، عطف توجه گردد.

معهذا در اینجا باید اختلاف اساسی بین روش یونانیها و اسلوب کار عربها (مسلمانها) مورد تأکید قرارگیرد. درحالی که تئوفراست نمونه‌های معدودی را به‌شیوه‌ای علمی وسیستماتیک وهمراه باطرحی آگاهانه به منظور ترسیم وتوضیح اشکال ناشناخته (بیگانه) گیاهان به کارمی‌گیرد، روش مسلمانها نخست بیشترتصادفی و فاقد انتخاب است.

---

۱. همانجا، ص ٦٥.

۲. همانجا، ص ٦٦ - ٦٧.

۳. همانجا، ص ٦٨.

٤. همچنین مقایسه شود با فهرست، زیر عنوان Blattformen

به علاوه تعداد خیلی زیادی از انواع گیاهان به عنوان نمونه شاخص به کار می‌رود. بدین ترتیب دینوری حدود دویست گیاه را در توصیفانش به منظور مقایسه ذکر می‌کند. که از بسیاری از این تعداد تنها در مورد یک نوع گیاه یا تعداد اندکی از انواع گیاهان و بهترین آنها در مورد ده نوع گیاه نام برده می‌شود. اگر از گوناگونی بزرگ اشکال گیاهان گرمسیری، که به نوبه خود رقم بزرگ مقایسه نمونه‌ها را اقتضا می‌کند، صرفنظر کنیم، بدینسان این وضع به عنوان توضیح این واقعیت نمایان می‌گردد که عرب صحرا نشین گیاه شناس به مراتب بزرگتری از یونانی شهر نشین بوده است». [۱]

گیاه شناسان و فرهنگ نویسان متأخر در گفتارهایی مستقل، از اثر هفت جلدی کتاب النبات ابوحنیفهٔ دینوری بهرهٔ فراوان برده‌اند. گذشته از آن شرحی انتقادی بر این کتاب از علی بن حمزه بصری (قرن چهارم هجری/دهم میلادی) [۲] در دست است که عقاید شارح دربارهٔ مباحث مربوط به انواع مختلف خاک و زمین‌خالی از اعتبار نیست [۳].

۱. و ادامه می‌دهد ... «شکایتهای تئوفراست را می‌شنویم، که به لحاظ کمبود اطلاعات گیاه شناسی در عصرش، ناگزیر بود کار خود را، در حد همین اشکال مشهور و شناخته شده، محدود سازد (عین عبارات به یونانی درج شده است). درحالی که تئوفراست این فاصلهٔ بزرگ و کوچک بین نمونه های مقایسه‌ای گیاهانی را، که همواره برایش مطرح بود، اجباراً با تکمیل مطالب اضافی پر می‌کرد، برای عرب بادیه نشین این امکان وجود داشت تا شکل دلخواه خود را، که در معرض دیدش بود، به‌سادگی انتخاب نماید، بدین نحو که فقط یک قدم با گیاه مورد نظرش فاصله داشت. توضیح دیگر برای وجود کثرت نمونه های تطبیقی در کتاب النبات این است که مشاهده می‌کنیم این کتاب، مثل اثر تئوفراست و طبق قاعدهٔ عمومی، یک تألیف مستقل از یک مؤلف نیست بلکه قسمت اعظم آن مجموعهٔ اطلاعات و گزارشهای صحرا نشینانی است که طبعاً با آن نباتات آشنایی داشته و در سرزمینهای خود از این نمونه روییدنی به‌طور فراوان به کار می‌بردند» (همانجا، ص ۶۹-۷۰).

۲. سزگین، همان اثر، جلد دوم.

۳. مربوط به یکی از چند شرح انتقادی است که در کتاب التنبیهات علی اغلاط الرواة بر تعدادی از کتابها و آثار نویسندگان نوشته شده است (بنگرید ایضاً: مجلهٔ آشور شناسی، دورهٔ

دنبالهٔ پاورقی در صفحهٔ بعد

وی بیشتر نظرهایش را از دیدگاه زبان شناسی مطرح می‌سازد. علی بن حمزه در مورد مسائل گیاه شناسی عمدهٔ به آراء و عقاید ابن سکّیت تکیه می‌کند و او را بر ابوحنیفه مقدم می‌دارد.(۱)

کتابشناسی

ابن ندیم، الفهرست. ص ۲۸؛ ارنست مایر: تاریخ گیاه شناسی. جلد سوم، ص ۱٦۳ - ۱٦٦؛ کارل بروکلمن، تاریخ ادبیات عرب، جلد اول، شمارهٔ ۱۲۳، [ص ۱۲۷ - ۱۲۸]؛ جورج سارتون، مقدمه بر تاریخ علم، جلد اول، ص ٦۱۵؛ ب. لوین، دایرة المعارف اسلامی، جلد دوم «چاپ ۲»، ص ۳۰۰.

کتاب النّبات

از نسخه‌های این کتاب، مجلدات و قطعاتی به شرح زیر در کتابخانه‌های دنیا موجودند و معرفی شده‌اند:

جلد پنجم در کتابخانهٔ دانشگاه استانبول A ٤۷۱٦ (۲۳۳ ورق، [تاریخ کتابت] سال ٦٤۵ هـ.)؛ جلد سوّم در دانشگاه ییل [نیوهیون، امریکا] ۷۷ - S (۲۱۳ ورق.

دنبالهٔ پاورقی از صفحهٔ قبل

۲٤، سال ۱۹۱۰، ص ۲۵٤). نقدی که به این موضوع ارتباط دارد در کتاب المخصص ابن سیده (جزء ۱۱، از ص ٤۹ تا جزء ۱۲ ص ۷) نیز آمده است: «دینوری سطالبش را با توضیحات جداگانه و طولانی شروع می‌کند و دربارهٔ انواع زمین، جنس خاک، شرایط اقلیمی وجوی و چگونگی آبیاری آن به تفصیل، وتاحدی زیاده براصل، به بحث می‌پردازد به‌طوری که خواننده تصور می‌کند فقط همین مطالب، موضوعات اساسی کتاب را تشکیل می‌دهند. سپس حاصلخیزی زمین، کارکردآن و جریان رشدگیاه را مطرح می‌سازد و سرانجام، بدون اینکه از اقسام ویژه‌ای ازگیاه سخن به میان آورد، به‌طور عمومی پیرامون گیاهان وتقسیم‌بندی آنها به گروههای بزرگ، مثل جنگل وغیره، بحث می‌کند ودرضمن آنها به اجزاء وقسمتهای جداگانهٔ نباتات وورییدنیها نیز می‌پردازد...» (ایضاً همانجا، دورهٔ ٤۲، سال ۱۹۱۰، ص ۲۵٤-۲۵۵).

۱. زیلبربرگ در: مجلهٔ آشورشناسی، جلد ۲۵، سال ۱۹۱۱، ص ۱۰.

[تاریخ تحریر] سال ۶۴۵ هـ. لیمون نیموی ۱۴۹۷) ؛ یک قطعه از این کتاب در کتابخانهٔ شیخ الاسلام عارف حکمت در مدینه وجود دارد که دستنویسی از آن نزد م. حمیدالله است. بنگرید به مجله مجمع اللغه العربیه بد مشق *Revue de l' Académie Arabe de Damas* (*RAAD*) ؛ جلد ۳۱. سال ۱۹۵۶. ص ۴۱۰: در این باره رجوع شود به :

M. HAMĪDULLĀH, *Dinawariy's Encyclopedia Botanica* (K. an-Nabāt) in the light of fragments in Turkish libraies, Mél. F. KOPRULU 1953, 195-209؛ [یاد نامهٔ استاد فؤاد کوپرولو] م. شهابی. ابوحنیفه الدینوری در مجلهٔ *RAAD* مذکور. جلد ۲۶. سال ۱۹۵۱ . ص ۳۴۶ - ۳۶۹ ؛ عبدالقادر المغربی ، جوله لغویه فی کتاب النبات ، ایضاً در مجلهٔ *RAAD* ، جلد ۲۹. سال ۱۹۵۴. ص ۳۷۴ - ۳۸۶؛ ص ۵۳۷ - ۵۴۳ و جلد ۳۰. سال ۱۹۵۵. ص ۴۲ - ۵۰؛ جلد پنجم به کوشش ب. لوین منتشر شده است . اُپسالا ۱۹۵۳ . در این خصوص رجوع شود به : ت . کوپف ، در مجلهٔ *ORIENS* . [ناشر هلموت ریتر و . . .] . جلد ۸. سال ۱۹۵۵. ص ۱۴۶ - ۱۵۱؛ نسخه‌ای بی نام و نشان موجود در حلب . باسیل (بنگرید به : یاول اسباط حلبی . فهرس . جلد ۱ . ص ۹۹. شمارهٔ ۸۴۰) : جلد سوم آمادهٔ چاپ است . [این اطلاعات مربوط به سال ۱۹۷۱م. است. مترجم] . به کوشش ب . لوین ، برای کتابخانهٔ اسلامیکا . . . The Third Part of the Kitāb an-Nabāt در *Or. Suecana* جلد ۹، سال ۱۹۶۰، ص ۱۳۱ - ۱۳۶ .

توضیح : سزگین در پایان جلد پنجم کتاب خود ، مطلب زیر را دربارهٔ ابوحنیفهٔ دینوری به عنوان « تکمله » ، اضافه می کند : «جلد سوم و قسمت دوم از جلد چهارم کتاب النبات ابوحنیفهٔ دینوری توسط ب. لوین B. Lewin ،بیروت ۱۹۷۴، Bibliotheca Islamica منتشر شده است . » (فؤاد سزگین ، همان اثر ، جلد ۵، ص ۴۲۸) .

ثعالبی نیشابوری و فقه اللغة

از

محمّد علوی مقدّم

این مقاله ، به مناسبتِ یادکردِ استاد محمدتقی ادیب نیشابوری ، مدرّس آستانِ قدس رضوی ، که مدرّسی مایه ور و دل سوز و سالها سرگرم تدریسِ ادبیّاتِ عرب و بلاغتِ اسلامی در حوزهٔ علمی خراسان بود و در پرورش شاگردان مستعدّ ، از بذلِ هیچ گونه کوششی دریغ نورزید ، نوشته شد ، باشد که از این راه خدمتی به فرهنگ و دانش و معارف اسلامی شده باشد .

ابومنصور * عبدالملک بن محمد بن اسمعیل ، معروف به ثعالبی نیشابوری ، از دانشمندانِ معروفِ قرن چهارم و پنجم هجری است که در سال ۴۲۹ هجری فوت شده وازخود کتبِ فراوانی به یادگار گذاشته است .

---

* ثعالبی ، کنیهٔ خود را در شعر زیر بیان کرده است :

ابا منصور المغرور أقصر　　وأبصر طرق اصحاب الرشاد

الست تری نجوم الشیب لاحت　　وشیب المرء عنوان الفساد

نظر محمود عبدالله الجادر اینست که به جای کلمهٔ «فساد» کلمهٔ «سداد» صحیح تر به نظر می رسد .

و نیز ثعالبی نام خود را در شعر زیر بازگفته است :

یا قبلة العشاق یا من به　　ستر الهوی بین الوری منهتک

جردت من عینیک سیفاً فلم　　اغمدته فی قلب عبدالملک

برای آگاهی بیشتر رجوع شود به : محمود عبدالله الجادر ، الثعالبی ناقداً و ادیباً ، الطبعة الاولی ، بغداد ۱۳۹٦ ق – ۱۹۷٦ م ص ۱۹ .

ابواسحاق ابراهیم بن علی حُصْری قَیْرَوانی . در کتاب زهرالاداب و ثمرالالباب مؤلَّف به سال ۵۲۴ هجری، ثعالبی را: فریدِ دهر دانسته و برای اوعبارتِ «وَله مصنَّفاتٌ فی العلم والادب» را نوشته و متذکّر شده که «تَشهد لَه بأعلی الرتب». (۱)

ونیز ابوالبرکات کمال‌الدین عبدالرحمن بن محمّد معروف به: ابن الأنباری، متوفّیٰ به سال ۵۷۷ هجری، ثعالبی را ادیبی فاضل‌ودانشمندی فصیح وبلیغ معرّفی کرده وافزوده است که کتب فراوانی تصنیف کرده و چند کتاب او را هم، نام برده است. (۲)

ابوالقاسم محمد بن عبدالغفور کلاعی . از دانشمندان قرن ششم هجری در کتاب خود موسوم به: احکام صنعة الکلام درفصلی که ازتألیف وتصنیف سخن گفته (۳)، پس از آنکه در آغاز، عبارتِ «مَن صنّف کتاباً فقد استهدفَ، فإن أحسَنَ فقد استعطف. وَ ان اَساءَ فقد استقذف» را ذکر کرده، در ضمن ابومنصور ثعالبی را «حسن التألیف و مطبوع التصنیف» معرّفی کرده و افزوده است که «تآلیفه حِسان المصادر والمَوارد».

شمس‌الدین احمدبن محمد، معروف به: ابن خلّکان متوفّیٰ به سال ۶۸۱ هجری ضمن اینکه درباب کلمهٔ «ثعالبی» نوشته است(۴): «هذه النسبة الیٰ خیاطة جلود الثعالب وعملها، قیل لَه ذلک، لانّه کان فرّاءً». افزوده است که تألیفاتِ او، از شهرت فراوانی برخوردار است و کتابِ فقه اللغة و کتابِ سحرالبلاغة و چند کتاب دیگر نیز از آثار اوست و کتابِ یتیمة الدهر فی محاسن العصر از بزرگترین و جامع‌ترین کتابهای اوست و ابوالفتوح نصرالله بن قلاقس اسکندری، شاعر مشهور، دربارهٔ کتاب «یتیمة الدهر» ثعالبی گفته است:

اَبیات اشعار الیتیمة	أبکار افکار قدیمة
ماتوا و عاشتْ بعدهم	فلذلک سمّیت یتیمة

ابوالفداء حافظ ابن کثیر متوفّیٰ به سال ۷۷۴ هجری . نویسندهٔ کتاب البدایة والنهایة (۵) ضمن اینکه سالِ تولّدِ ثعالبی را ۳۵۰ هجری وسال فوتش را ۴۲۹ هجری نوشته در ضمن او را «اِماماً فی اللغة و الأخبار و ایّام الناس» دانسته و برایش صفتِ «بارعاً مفیداً» را ذکر کرده وافزوده است که «لَهُ التصانیف الکبار فی النظم والبلاغة والفصاحة»

و بزرگ‌ترین کتاب اورا یتیمة الدهر فی محاسن اهل العصر دانسته و همان اشعار ابوالفتوح را که ابن خلکان دربارهٔ اهمیتِ کتاب «یتیمة الدهر» نقل کرده بود، ابن کثیر نیز آورده و در وجهِ تسمیهٔ ثعالبی چنین گفته است: «. . . کان رفّاءاً یخیط جلود الثعالب» .

ابن کثیردربارهٔ ثعالبی عبارت «وَ لَهُ اشعارٌ کثیرةٌملیحةٌ» رانیزذکر کرده است.

محدّث بزرگ ، مرحوم حاج شیخ عباس قمی در کتاب الکنی و الالقاب (۶) همان مطالب پیشینیان را ، باز گفته و ثعالبی را ادیب‌لغوی دانسته و در ضمن افزوده است که در تاریخِ فرهنگ اسلامی ، چند تن به نام «ثعالبی» شهرت دارند همچون : شیخ اجلّ احمدبن علی‌بن الحسین ثعالبی که از مشایخ رئیس المحدثین ، ابن بابویه قمی . بوده است.

احمد امین ، در بحث از فرهنگ و تمدّن خراسان و ماوراءالنّهر ، در قرن پنجم هجری . ازثعالبی نیشابوری بدین سان سخن گفته است(۷) : «کان ادیباًبلیغاً علی اسلوب‌زمانه فی السّجع والاستعارة والتشبیه . کان‌واسعَ العلم باللغة والادب والادباء وتاریخهم . . .»

پیش از همه، ابوالحسن باخرزی متوفّیٰ به سال ٤٦٧ هجری . آن جا که خواسته است از فرهنگ و ثقافتِ نیشابور قرن پنجم هجری سخن بگوید ، ثعالبی را شیر بیشهٔ صناعت دانسته و از او چنین یاد کرده است : (۸)

«وقد ادرکت بنیشابورمن المقیمین‌بها ابافضلها واخافضلها وابن میکالها المستوفی للفضائل بوافٍ من مکیالها و ثعالبیها ابا منصور و اسد الصناعة فی غابة ثعالب وتصنیفاته للانس جوالِ جوالب. . .»

ثعالبی در زمینه‌هایِ مختلف دانش ، اعمّ از لغت و بلاغت و تاریخ و متفرّعاتِ علومِ مزبور کتاب نوشته و تراجم نویسان هم ، ثعالبی را به صفاتِ : فائقة ، مشهورة ، سائرة ، فاخرة ستوده‌اند و حُصری قیروانی ، نوشته است (۹) که مصنّفات ابومنصور ثعالبی خودگواه است به اینکه وی در تصنیف رتبهٔ عالی و مرتبهٔ بلندی را داراست .

کَلاعی ، ضمن اینکه ۲۱ تألیف و تصنیف برای ثعالبی برشمرده او را حُسن التألیف و مطبوع التصنیف دانسته است (۱۰)

ابن الأنباری ، نام چهار کتاب از کتب ثعالبی را نوشته است(۱۱) و ابن خلکان

برای ثعالبی ۵ کتاب برشمرده[۱۲] و حاجی خلیفه در صفحات گوناگون «کشف الظنون» نزدیک به ۲۰ کتاب برای ثعالبی، ذکر کرده[۱۳] واسماعیل پاشا بغدادی در کتاب «هدیة العارفین» برای ثعالبی ۲۵ کتاب اسم برده[۱۴] و جرجی زیدان در کتاب تاریخ آداب اللغة العربیة تا ۳۶ کتاب برای ثعالبی نوشته است[۱۵] و خیرالدین زرکلی در کتاب الاعلام مجموعاً ۳۳ کتاب چاپ شده وخطّی چاپ نشده برای ثعالبی نوشته است.[۱۶]

محمود عبدالله الجادر. تا ۹۵ کتاب و رساله اعمّ ازمطبوع و مَخْطُوط ومفقود؛ به ثعالبی نسبت داده وکتب و رسالاتِ مزبور را. معرّفی کرده و در ضمن یازده کتاب و رساله راکه برخی از دانشمندان و مورّخان خَطَاءاً، به ثعالبی نسبت داده و مسلّم است که از ثعالبی نمی‌باشد. برشمرده است.[۱۷]

اینک به اختصار. فهرست وار، برخی از آثارِ ثعالبی را نام می‌بریم:

۱ ـ سحرالبلاغة :

ثعالبی‌خود کتاب بدین نام. نامیده واکثرقدماء نیزکتاب را به همین‌اسم‌خوانده‌اند جزکلاعی‌که نام کتاب را سحرالبلاغة و سرالبراعة نوشته[۱۸] وعلی الخاقانی در مقدّمه‌ای که بر رسائل الثعالبی نوشته در شمارهٔ ۱۱ نام کتاب را سحرالبلاغة و سرالبراعة ثبت کرده است.[۱۹] کتاب درچهارده بخش نوشته شده و از نظم و نثر بلغا و شعرا سخن به میان آمده است.

۲ ـ التمثیل والمحاضرة :

ثعالبی خود. کتاب را بدین اسم نامیده و نویسندهٔ زهرالاداب و ثمرالالباب. به صراحت از کتاب اسمی نیاورده و چون معلوم است که‌کتاب را به امیر شمس المعالی قابوس بن وَشْمگیر اهداءکرده. عبارتِ نویسندهٔ زهرالاداب چنین است:[۲۰]

«وقدترجم‌عن شمس‌المعالی ابومنصورالثعالبی فی‌کتاب اَلّفه‌له...» جرجی زیدان؛ نام‌کتاب را التمثیل والمحاضرة نوشته است.[۲۱]

کتاب در امثال است و بحث ازامثال از دیدگاههای مختلف یعنی از امثال قرآنی وحدیث شریفِ نبوی واقوالِ صحابه و تابعین و اَعلام وبزرگان؛ بحث‌کرده وجنبه‌های

بَلاغیِ امثال را ، بیان کرده است و شاید بتوان گفت که کتابِ مزبور از لحاظِ محتوا و موادّ و هم از لحاظِ شیوه و روش ، یکی از بهترین کتب ثعالبی است.

کتاب در سال ۱۹۶۱ میلادی، با تحقیقات عبدالفتّاح حمدالحلو ، تحت عنوانِ التمثیل و المحاضرة چاپ شده است .

۳ ـ لطائف المعارف :

که در سال ۱۸۶۸ میلادی در لیدن، چاپ شده در ۱۰ باب تدوین شده در هر باب، معارف ادبی و تاریخی و اجتماعی وسیاسی، بحث شده است. حاجی خلیفه ۳ کتاب به نامِ لطائف المعارف اسم می‌برد : (۲۲)

نخستین از آنِ ابوبکر احمدبن علی حلوانی ، متوفّیٰ به سال ۵۰۷ هـ . و دومی از آنِ زین‌الدین ابن رجب. متوفّیٰ ۷۹۵ هجری. سوّمی از آنِ ثعالبی است که آغاز کتاب : «امّا بعد حمدالله استفتاحاً به . . . » می‌باشد .

در واقع ، ثعالبی کتاب لطائف المعارف را در لطائف و ظرائف ، تدوین کرده است. و ابوالعبّاس احمدبن علی قلقشندی، متوفّیٰ به سال ۸۲۱ هجری در کتاب پرارزش خود به نام صبح الاعشی فی صناعة الانشاء در بعضی از جاها که مطلبی از لطائف المعارف ثعالبی نقل کرده ، به صراحت عبارت « وَ آورد الثعالبی منها فی کتابه لطائف المعارف نبذة صالحة » را نوشته و در برخی از موارد هم به ذکر «قال الثعالبی» بدون نام کتاب اکتفاء کرده است. (۲۳)

٤ ـ ثِمار القلوب فی المضاف والمنسوف :

ثعالبی خود کتاب را به همین اسم نامیده و کلاعی هم، کتاب مزبور را به همین نام خوانده (٢٤) و کتاب یک نوع ، فرهنگ خاصّی به شمار می‌آید و مولّف در ٦١ باب مطالب را بیان کرده است. در اهمیّت کتاب همین‌بس که کتاب مزبوررا چندتن خلاصه کرده و حاجی خلیفه، نامِ دو خلاصه را ذکر کرده است. (٢٥)

۱ ـ نفحة المجلوب من ثمار القلوب

۲ ـ جنی المحبوب المنتخب من ثماز القلوب

ثعالبی. کتاب را برای امیرابوالفضل عبیدالله بن احمد میکالی، نوشته و بنای کار وی براینست که کلمات مضاف و منسوب به چیزهای مختلف را همچون: غراب نوح - نار ابراهیم - ذئب یوسف - عصا موسیٰ - خاتم‌سلیمان - بُردة النبی بحث کرده است و هر یک را بطور مشروح. شرح داده است.

۵ - الایجاز و الإعجاز:

بسیاری از دانشمندان، نام کتاب را به همان اسم لایجاز و الاعجاز دانسته‌ولی حاجی خلیفه، * نام کتاب را اعجاز الایجاز نوشته و نویسندهٔ «هدیّة العارفین» هم از او پیروی کرده است.(۲۶)

کتاب مزبور در سال ۱۳۰۱ هجری، در ترکیه، در مجموعه‌ای با چهار رسالهٔ دیگر، چاپ شده و نخستین آنها، رسالهٔ مزبور است به نام الایجاز و الاعجاز ولی در مصر نیز به سال ۱۸۹۷ میلادی با شروحی به وسیلهٔ اسکندر آصاف، به اسم «الاعجاز و الایجاز» چاپ شده است و به قول محمود عبدالله الجادر، (۲۷) وجه راجح آنست که عنوان کتاب: الایجاز و الاعجاز باشد؛ زیرا ایجاز خاصّ است و اعجاز عام. و مقبول آنست که ذکر خاص قبل از عام بشود.

کتاب در ۱۰ باب نوشته شده و مبتنی بر آیات قرآنی و گفتار بلیغ بلغا و حکم و امثال می‌باشد و امام فخررازی، متوفیٰ به سال ۶۰۶ هجری کتاب مزبور را، مختصر کرده و آن را احاسن کلام النبی و الصحابة و التابعین و ملوك الجاهلیة والاسلام نامیده است.

۶ - غُرَر اخبار ملوك الفرس و سیرهم:

کتاب مزبور به فارسی نیز ترجمه شده و آن را شاهنامهٔ ثعالبی نامیده‌اند. کتاب مزبور از کتب مشهور ثعالبی است. جرجی زیدان در جلد دوم ص ۵۹۶ تاریخ آداب

---

* اعجاز الایجاز، للشیخ ابی منصور عبدالملك بن محمد الثعالبی، المتوفی سنة ثلاثین و اربعمائة و مختصره للامام فخرالدین محمد بن عمر الرازی المتوفی سنة ست وستمائة. رک: کشف‌الظنون ص ۱۲۰

اللغةالعربیة در شمارهٔ ۸ یکی از تألیفاتِ ثعالبی را « غرراخبار ملوك الفرس فی التاریخ » ثبت کرده ولی درجلد دوم ص ۶۲۷ همان کتاب که ازابومنصور حسین بن محمد مرعشی متوفی به سال ۴۲۱ هـ سخن گفته یکی از تألیفات او را کتاب الغرر فی سیر الملوك و اخبارهم نوشته که درچهار مجلّد است که جلد اول آن درتاریخِ ایران است تا زمان یزدگردِ پسرِ بهرام و جنگهای او و جلد دوم تا سقوطِ یزدگرد پسرِ شهریار است و تاریخ شاهانِ یهود و انبیاءِ آن قوم و شاهان یمن و امرای شام و عراق و روم وظهور اسلام. وجلد سوم و چهارم درتاریخ خلفای اموی وعباسی وامرای مُعاصر با آنان اعمّ ازطاهریان وسامانیان و آل بویه و غزنویان.

و شاید که این دو، با اندك اختلاف اسمی ، دوکتاب باشد : زیرا مرعشی کتاب الغرر فی سیرالملوك و اخبارهم را به دستور امیرنصر برادر سلطان محمود غزنوی نوشته

احمد امین نیز در بحث ازثعالبی وکتب او که گفته است: (۲۸) «وکلّها کتب قیّمة مفیدة» کتاب غرر اخبار ملوك الفرس را از آنِ ثعالبی نیشابوری دانسته است.

خلاصه اینکه کتاب مزبور، درتاریخِ عمومی است وشاملِ حوادث ورُخدادهاست از زمان کیومرث تاروزگارِ مؤلّف.

۷ ـ یتیمة الدهر فی محاسنِ اهل العصر :

ازکتب مشهور ثعالبی است. قدما و معاصران همگی از این کتاب،اسم برده واکثر ثعالبی رابااین کتاب شناختهاند وگاه نوشتهاند: صاحبِ یتیمه. چنین گفته ویا نوشتهاند: «قال الثعالبی فی کتابه» که منظور ازکتاب «یتیمة الدهر» میباشد.

مورّخان به نوشتههای ثعالبی دریتیمةالدهر،اعتماد داشته وثعالبی رافقیه دانستهاند: زیرا بسیاری از مطالبِ منقولِ در کتاب را ، ثعالبی خود شنیده و چنانچه مشافهةً نشنیده باشد ، از رُواتی که خود شنیدهاند ، مطالب را نقل کرده وگاه خود به دواوین شعرا مراجعه کرده و مطلب را برگزیده است.

تنها قدماء نبودهاند که به کتابِ یتیمةالدهر ثعالبی توجّه داشته بلکه معاصران

نیز آن را مورد توجّه قرار داده و از کتبِ مآخذِ معتبر شناخته‌اند ، بطوری که دکتر زکی مبارك نوشته است[۲۹] : «مَنِ الذی یستطیع اَنْ یحدّ خسارةَ الادب لوضاعَتِ الیتیمة او ثمار القلوب» .

بسیاری از معاصرای بر آنندکه : کتاب یتیمة الدهر ثعالبی، علاوه براینکه شرح حال و تراجم گونه‌ای از شعراست، نمونهٔ برجسته و تصویری است کامل از حیاتِ ادبی قرنِ چهارم هجری ؛ زیرا ثعالبی در این کتاب تنها به شرحِ حال شاعران و ذکر برخی از اشعار خوب آنان اکتفا نکرده بلکه شعرشان را با شعرای معاصر و متقدّم مقایسه کرده و نتیجه‌گیری کرده و دلیلِ برتری و یا نقصِ شعرشان را باز گفته و از این راه نقد گونه‌ای ترتیب داده است .

ثعالبی شُعرا و اُدبا را به حَسَب اماکن مَواطن آنان طبقه بندی کرده و در این طبقه بندی اقلیمی ، اثر محیط را در شعر شاعران بیان کرده و کتاب را در چهار بخش کرده است :

بخش نخست را به شعرای آل حَمْدان ودیگرخاندانهاکه درشام و نواحی اطراف می‌زیسته‌اند اختصاص داده و این بخش از مهم ترین بخش‌های کتاب است .

بخش دوم کتاب را به شعرای عراق و نواحی مرکزی و آنان که در دستگاه آل بویه می‌زیسته‌اند اختصاص داده است .

بخش سوم را به شعرای جبال ، گرگان . طبرستان ووزراء و کُتّاب وقضاة دیالمه اختصاص داده است .

بخش چهارم را به شعرای خراسان و ماوراء النهر و بخارا و آنان که در دربار سامانیان و غزنویان می‌زیسته‌اند، مخصوص گردانیده است .

هر بخش از کتاب یتیمة الدهر ثعالبی ۱۰ فصل دارد ودرهرفصل ازیک شاعریا بیشتر سخن گفته است وشاید در این تقسیم کتاب به چهار بخش و هر بخش به ۱۰ فصل، ثعالبی از طبقات الشعراء ابن‌سلّام ، تبعیّت کرده باشد .

این که برخی گفته‌اند : ثعالبی در کتاب یتیمةالدهر به سجع گویی و عباراتِ

مطنطنانه، توجّه داشته، قابل قبول نیست ؛ زیرا اوّلا سجع در قرن چهارم هجری بسیار متداول بوده وثعالبی ازشیوهٔ زمانِ خود تبعیّت کرده، ثانیاً، سجع ثعالبی، مقبول است و زیبا و نه ناخوشایند و متکلّف.[۳۰]

می‌دانیم که عِماد کاتب اصفهانی متوفّیٰ به سال ۵۹۷ ه کتاب خریدة القصر و جریدة العصر خود را به عنوان ذیلی بر کتابِ زینة دمیة الدهر ابوالمعالی سعد بن علی الورّاق خطیری، نوشته و خطیری هم کتاب زینة دمیة الدهر خود را به عنوانِ ذیلی بردمیة القصر و عصرة اهل العصر باخرزی نوشته و باخرزی نیز کتاب دمیة القصر خود را به عنوانِ ذیلی بر یتیمة الدهر ثعالبی نوشته و ثعالبی هم «یتیمة» را به عنوانِ ذیلی بر کتاب البارع هارون بن علی منجّم نوشته است.[۳۱]

فقه اللغة و سرّالعربیّة

کتاب در حدود سالهای ٤۲۰ هجری بنا به درخواستِ ابوالفضل میکال، تألیف شده است. کَلاعی و ابن خلکان وقلقشندی، نام کتاب را فقه اللغة ثبت کرده‌اند.[۳۲]

برخی از نُسّاخِ علاقمندِ به سجع بافی: کتابِ مزبور راسرالادب فی مجاری کلام العرب نامیده و شاید این نامگذاری ازابن الأنباری، سرچشمه گرفته باشد.[۳۳]

کتاب، شامل دو بخش است: بخش نخست، فقه اللغة است که مؤلّف آن را در ۳۰ باب بحث کرده و در هر فصل ازمفرداتِ لغوی سخن گفته و چیزهایِ متقارب المعنیٰ را در فصولِ نزدیک بهم، شرح داده ولی روبهم رفته آن را نمی‌توان یک معجمِ لغوی دانست.

در بخش دوم، ثعالبی، از مسائل لغوی و نحوی و صرفی و بیانی و بدیعی و بلاغی سخن گفته و برخی[۳٤] بر آنند که این بخش ازکتاب ثعالبی واصولانام «فقه اللغة» مقتبس از احمدبن فارس *، متوفّیٰ به سال ۳۹۵ هجری است که احمد امین[۳۵] این نظر را قبول

* ابن فارس، از اکابر پیشوایان لغت عربی است و تصانیف فراوان دارد، بطوری که عبد السلام محمد هارون که کتاب «معجم مقاییس اللغة» او را محققانه چاپ کرده، در مقدمهٔ

دنبالهٔ پاورقی در صفحهٔ بعد

ندارد و گفته است که ثعالبی، در نامیدن کتاب برابن‌فارس پیشی گرفته. در صورتی که با توجه به سالهای فوت آن دو و کتاب معجم مقاییس اللغة ابن فارس، تا اندازه‌ای جای شک و تردید وجود دارد.

ثعالبی کتاب «فقه اللغة» را از آن جهت نوشت که:

اصولاً «ترادف» و بحث در کلمات مترادف. یعنی در مقابل یک مفهوم چندین لفظ وجود داشته باشد، خود ازمباحثی است که برخی از دانشمندان، منکر آن هستند و ترادف را قبول ندارند* و گفته‌اند: درست نیست که چندین لفظ برای یک معنی به‌کار رود؛ زیرا هر لفظ دارای ویژگیهائی است که آن ویژگیها در لفظ دیگر وجود ندارد و نمی‌توان آنها را به جای یکدیگر بکار برد. همچون لفظ انسان و بشر که بظاهر مترادف یکدیگرند ولی در اصل با هم تفاوتهائی دارند و چه بسا که نمی‌توانیم آنها را به جای یکدیگر به‌کار بریم.

و شاید بتوان گفت که علت وجود کلمات مترادف. آنست که یک کلمه ممکن است، صفاتی فراوان داشته باشد و به اعتبار وجود صفات گوناگون موجود در کلمه، ممکن‌است واژه‌های متفاوتی برای آن کلمه باشد. مثلاً خانه راکه درزبان عربی: دار - مسکن - منزل - بیت، گفته‌اند به اعتبار وجود صفات گوناگون موجود در آنهاست؛

دنبالهٔ پاورقی از صفحهٔ قبل

کتاب تا ه؛ کتاب و تألیف برای وی برشمرده که یکی از آنها «الصاحبی» که در بارهٔ فقه اللغه است و درواقع آن را برای صاحب بن عباد نوشته و لذا «الصاحبی» نامیده است و آغاز کتاب بنابر نوشته محقق محترم عبد السلام محمد هارون درص ۳۲ مقدمهٔ کتاب «معجم مقاییس اللغة» چنین است:

هذا الکتاب الصاحبی فی فقه اللغة العربیة و سنن العرب فی کلامها؛ و انما عنونته بهذا الاسم لا نی لما الفته اودعته خزانة الصاحب».

کتاب درقاهره به عنایت استاذ سید محب الدین الخطیب به چاپ رسیده است.

* دربرابر اینان گروهی بر آنند که ترادف در زبان عربی هست و برای یک مفهوم و یک معنی، ممکن است، کلمات بی شماری بیاید و لغات گوناگون بکار رود.

زیرا به اعتبار مدوّر بودن و دایره بودن وگرد بودنش: «دار» گفته شده و به جهتِ مکانِ نزول: «منزل» نامیده شده و به خاطرِ محل سکینه و آرامش «مسکن» و به مناسبتِ محلّ بیتوته بودنش «بیت» به آن اطلاق شده است.

طبق این نظریّه باید گفت که وجودِ الفاظِ مترادف به اعتباراتِ مختلف است و تفاوتِ آنها از جهت‌های گوناگون: زیرا مثلاً

کلماتِ: کتاب ـ مؤلَّف ـ مُجلَّد ـ اَثَر

ونیز کلماتِ: صدیق ـ عشیر ـ اَنیس ـ رفیق ـ ندیم

که مترادف هستند: همه به اعتباراتِ گوناگون است.(۳۶)

بعضی عقیده دارند که کلماتِ مترادف، واژگان زبان را غنی می‌کند و اختلافِ الفاظ و وجودِ چند کلمه، برای یک معنیٰ و یک مفهوم: سبب می‌شود که معانی بهتر در قلوب، جایگزین شود و مفاهیم بهتر در اَذهان رسوخ کند.

طرفداران این نظریّه، از همان قرونِ اوّلیهٔ هجری وجود داشته‌اند و نظریّاتِ خود را در کتبِ مختلف نوشته‌اند همچون: ابومسحل الأعرابی که کتابِ النوادر را در قرنِ دوم هجری نوشت و نیز ابن السکّیت که در قرنِ سوم هجری کتابِ الالفاظ را نوشت وفیروز آبادی، متوفّایٰ به سال ۸۱۷ هجری، نویسندهٔ کتاب قاموس المحیط که طرفدارِ اصلِ ترادف بود و نظریّاتِ خود را در کتابِ الروض المسلوف فی‌ماله اسمان الی الالوف وکتاب دیگری به نامِ اسماء العسل نوشت.(۳۷)

در برابر عدّه‌ای بر آنند که اصولاً ترادفِ الفاظ، خلاف اصل است و اصل: عدمِ ترادُف است و هر لفظی برای چیز معیّنی و معنایِ مشخّصی وضع شده و معنایِ خاصی دارد، اینان نظریّاتِ خود را، در تألیفاتِ خود نوشتند وثابت کردند که هر لفظی دارایِ معنایِ خاصّی است واینکه برخی می‌پندارند که دولفظ، ممکن است به یک معنیٰ باشد، درست نیست، بلکه هر یک از آن دو لفظِ مترادف، معنائی دارد که در کلمهٔ دیگر نیست وهر کلمه معنایش، با دیگری تفاوت دارد وگاه ممکن است تفاوت، بسیار دقیق باشد، بطوری که اهل فنّ از آن، آگاه باشند و نه همگان.

روی همین‌اصول بود که لغت دانانی‌همچون احمدبن‌فارس: متوفّیٰ به سال ۳۹۵ه

کتابِ الصاحبی فی فقه اللغة را نوشت و ابوهلال عسکری ـ متوفّیٰ به سال ۳۹۵ هـ کتابِ الفروق فی‌اللغة و ثعالبی هم کتابِ فقه اللغة وسرالعربیة .

اصل «عَدَمِ ترادف» درنظراین‌گروه، به قدری مهم بود که ابوهلال عسکری. نخستین بابِ کتابِ الفروق فی‌اللغة خود را به:

«فی الاِبانة عن کون اختلافِ العبارات و الأسماء موجباً لإختلاف المعانی فی کلّ لغةٍ و القول فی الدلالة علی الفروق بینها»

اختصاص داد و دراین باب، توضیح داد که نمی‌توان دو کلمه را به یک معنیٰ دانست بلکه مفهومی به جز مفهوم کلمهٔ دیگر را می‌طلبد و چنانچه غیر از این می‌بود . می‌گفتیم که کلمهٔ دوم، زیادی است و نیازی بدان نداریم. (۳۸)

ابوهلال در تأییدِ گفتار خود افزوده است که بسیاری از محققّان و لغت دانان نیز برهمین عقیده، هستند و از قولِ مبرّد، متوفّیٰ به سال ۲۸۵ هجری، آیهٔ ٤۸ سورهٔ مائده (۵) راکه قرآن گفته است:

«... لکلٍّ جعلنا منکم شرعةً و منهاجاً»

دلیل آورده و توضیح داده که در این آیه. «منهاج» بر «شرعة» عطف شده، چون که این دو کلمه. دومفهوم دارد و می‌دانیم که «شرعة» آغازِ چیزی است و «مِنهاج» مُعْظَم و متّسع آن چیز . و چنانچه منظور از کلمهٔ دومی، همان مفهومِ کلمهٔ نخستین می‌بود، عطف آن دو بریکدیگر درست نبُود . پس معلوم می‌شود که مفهوم کلمهٔ دوم غیر از مفهومِ کلمهٔ نخستین است وحال آن‌که این دوکلمه را ظاهراً مترادف می‌دانند.

و سرانجام، ابوهلال نتیجه گرفته است که تمامِ کلمات بظاهر مترادف همچون: عقل و لُبّ ـ معرفت و علم ـ عَمَل و فِعْل، با یکدیگر تفاوت معنائی دارند واگر در معنیٰ متفاوت نمی‌بودند عطف آنها به یکدیگر جایز نبود و حال آن‌که ما می‌توانیم آنها را با واوِ حرفِ عطف، بیاوریم.

ابوهلال . برای اثباتِ نظر خود . افزوده است که مثلاً دو کلمهٔ « زید » و «ابوعبدالله» ـ که کُنیه زید است ـ نمی‌توان بریکدیگرعطف کرد؛ زیرا آن دودر واقع یکی هستند. (۳۹)

مسألهٔ ترادف ومترادف بودنِ کلمات، نه تنها در قرونِ اولیّه هجری، موردِ بحثِ محققّان بوده، بلکه در دورانِ مُعاصر نیز از مسائل بحث انگیز شده. به طوری که، سرانجام «مجمع اللغة العربيّة قاهره» دربارهٔ مترادفات. اظهار نظر کرده و مقرّرات و اصولی را به تصویب رسانده و نظر خود را در بابِ مسائل مُختلفِ زبان عربی وقواعد مربوطِ بدان زبان ابراز کرده و دربارهٔ مترادفات هم گفته است که باید بدانها توجّهِ خاصّی بشود تا که تفاوتِ دقیق میانِ کلمات بخوبی روشن شود.(۴۰)

و چه خوبست که ما مسلمانان نیز، در این مسأله هم به قرآن مراجعه کنیم؛ زیرا قرآن بهترین چیزی است که می‌تواند ما را رهبری کند و راه گشا باشد و به موضوع فیصله دهد.

برای نمونه استدلال کردند وگفتند که برخی پنداشته‌اندکه مثلاً دو لفظِ «رؤیا» و «حُلُم» مترادفند و به یک معنیٰ. در صورتی که چنین نیست و ما نمی‌توانیم به جای کلمهٔ «رؤیا» در آیهٔ «... یا ایّها الملاء افتونی فی رؤیای ان کنتم للرؤیا تعبرون»

بخشی از آیهٔ ٤٤ سورهٔ یوسف (۱۲)

بگوییم مثلاً: «... یا ایها الملأ افتونی فی حلمی ان کنتم تعبرون» *

زیرا درمفهوم کلمهٔ «رؤیا»* روشنی و وضوح است ونه درهم وبرهمی وآشفتگی

* کلمهٔ «رؤیا» هفت بار در قرآن مجید بکار رفته است:

۱- در سورهٔ صافات (۳۷) آیهٔ ۱۰۵ و ۱۰۶ درباب رؤیای حضرت ابراهیم (ع) آمده «وناديناه آن يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا انا كذلك نجزي المحسنين».

۲- در سورهٔ یوسف (۱۲) آیهٔ ٥ درباب رؤیای یوسف است: «قال يا بني لاتقصص رؤياك على اخوتك فيكيدوالك كيداً ان الشيطان للانسان عدو مبين.»

۳- در سورهٔ یوسف(۱۲)آیه۱۰۱ «... وقال يا ابت هذا تأويل رؤياي من قبل...»

٤- رویای پیامبر اکرم، حضرت محمد (ص) درسورهٔ اسراء (۱۷) آیهٔ ٦۱ «... و ما جعلنا الرؤيا التي اريناك الا فتنة للناس...»

٥- رؤیای پیامبر اکرم درسورهٔ فتح (٤۸) آیهٔ ۲۸ «ولقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام ان شاءالله آمنين.»

در صورتی که «اَحلام» اَضغاث مشوّش و در هم برهم است و در سه‌مورد * که در قرآن مجید بکار رفته به صیغهٔ جمع می‌باشد و برخَلْط و آمیختگی ودرهم برهمی دلالت می‌کند. و حال آنکه «رؤیا» در تمام موارد به صیغهٔ مفرد بکار رفته و نه صیغهٔ جمع. و پنج مورد ازهفت مورد که کلمهٔ «رؤیا» در قرآن بکار رفته. دربارهٔ انبیاء است که در واقع همان اِلهام است و قریب به وَحْی.

دومورد دیگر هم کلمهٔ «رویا»** ازرویاهای صادقه است که برای عزیزمصررُخ داده و به علّت روشنی و وضوح از آن به لفظ «رؤیا» تعبیر شده وهمچون اضغاث اَحلام و خوابهای پریشان و درهم وبرهم. نیست که نتوان آن را تشخیص داد.

مبرّد، متوفّیٰ به سال ۲۸۵ هجری برآنست که دوکلمه که در لفظ مختلف هستند و در معنیٰ بظاهر یکسان، نمی‌تواند فی الواقع به یک معنیٰ باشد و اختلاف معنائی میان کلمات. وجود دارد و به اصطلاح الفاظ مترادف. وجود ندارد؛ زیرا مثلاً دو کلمهٔ «حسبتُ» و «ظننتُ» و یا «جُلوس» و «قعود» و «ذراع» با «ساعد» و «اَنف» با «مرسَن» که مردم آنها را مترادف می‌دانند وهم معنیٰ، فی‌الواقع مترادف نیستند. وروی همین اصول بود که قدامة بن جعفر، متوفّیٰ به سال ۳۳۷ هجری، یک باب از کتاب جواهر الالفاظ را به تمیز میان دو امر و تفاوت آنها اختصاص داد و ابوهلال عسکری متوفّیٰ به سال ۳۹۵ هجری کتاب الفروق فی اللغة را درباب تفاوتِ میان کلمات ولغاتِ مترادف نوشت تا سرانجام، نوبت به ثعالبی و کتاب فقه اللغة و سرالعربیة او رسید که

---

* کلمهٔ «احلام» دوبار در سورهٔ یوسف آیهٔ ٤٤ بکار رفته است: «قالوا اضغاث احلام و ما نحن بتأویل الاحلام بعالمین» و یک بار هم در سورهٔ انبیاء (۲۱) آیهٔ ۵ «بل قالوا اضغاث احلام...» و درسه سورد جمع بکار رفته تا که بر خلط و آمیختگی و در هم و بر همی دلالت کند و ازیکدیگر تمیز داده نشود و نتوان بطور دقیق آن را تشخیص داد. برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: الاعجاز البیانی للقرآن ص۱۹۸ تا ص۲۲۰

** در سورهٔ یوسف (۱۲) آیهٔ ١٤ « وقال الملک انی اری سبع بقرات سمان یا کلهن سبع عجاف و سبع سنبلات خضر و آخر یا بسات یا ایها الملک افتونی فی رؤیای ان کنتم للرؤیا تعبرون»

در ۳۰ باب تالیف کرد که هرباب هم خود دارای فصولی است .

ثعالبی، کتاب فقه اللغة خود را مبتنی بر گفته‌ها و نوشته‌های علمای پیشین نوشته است وازتألیفات آنان بهره گرفته است وخود نیز درمقدّمهٔ فقه اللغة به این نکته اشاره کرده است.(۴۱)

مصحّح محترم کتاب فقه اللغة گزیده‌ای از کتاب کفایة المتحفظ و نهایة المتلفظ تالیف ابواسحاق ابراهیم بن اسماعیل بن عبدالله معروف به ابن اجدائی * طرابلسی را که در قرن پنجم هجری می‌زیسته و از بزرگان لغت و ادب عربی به شمار می‌آمده . ضمیمه کرده است .

ابن اجدائی در همین کتاب به برخی از تفاوتها و فروق که میان کلمات ، وجود دارد اشاره کرده است ویک باب را به اعضای بدن انسان. اختصاص داده است.(۴۲)

محقّق محترم کتاب فقه اللغة گزیدهٔ دیگری نیز به اسم کتاب‌الجرائیم نوشتهٔ عبدالله بن مسلم را در سه باب ضمیمه کرده و در همین کتاب فقه اللغة به چاپ رسانیده است.(۴۳)

ثعالبی، فقه اللغة ، را در سی باب نوشته که هر باب نیز فصولی دارد. باب اوّل کتاب به کلیّات اختصاص یافته و مثلاً گفته است :

«کلّ ماعلاك فاظلّك فهوسماء» یعنی هر چه که بالای سرت باشد و بر تو سایه اندازد آسمان نامیده می‌شود. یا مثلاً هرچه موافق حقّ نباشد. آن را «فاحشه» گویند.

«کلّ امر لایکون موافقاً للحقّ فهو فاحشة».

یا مثلاً : هرچه که سرانجام آن به هلاکت منتهی شود، «تهلُکة» است.

«کلّ شیئٍ تصیر عاقبته الی الهلاك فهو تهلُکة»

یا مثلاً : هر بوستانی که دارای دیوار باشد ، حدیقه نامیده می‌شود .

«کلّ بُستانٍ علیه حائطٌ فهو حدیقة. والجمع : حَدائق».

---

* اجدائیة : قریة من قری افریقیة بنسب سلفه الیها .

و نیز در تفاوت میان دو کلمهٔ «شعار» و «دثار» ثعالبی گفته است:
کلّ مایلی الجسد من الثیاب فهو شعارٌ و کلّ مایلی الشعار فهو دِثارٌ».(۴۴)
و در تفاوت میان «رائع» و «طُرفه» ثعالبی گفته است: «کلّ ما یروعک من جمالٍ او کثرة فهو رائعٌ، و کلّ شیئٍ استجدته* فاعجبک فهو طرفةٌ».
ثعالبی، در تفاوتِ میان «لَسْعَة» و «لَدْغة» و «نهشة» گفته است:
«کلّ ضاربٍ بموخّره یلسع کالعقرب والزُنبور»
«کلّ ضاربٍ بفمه یلدغ کالحیّة...»
«کلّ قابضٌ باسنانه ینهش کالسباع»
در واقع خواسته است بگوید: گزیدن عقرب و زنبور «لَسْعَة» است و گزیدنِ مار را «لَدْغة» و با دندان گزیدنِ حیوان درنده را «نهشة» گویند.(۴۵)
ونیز ثعالبی نوشته است: «اَسباط»**در میانِ فرزندانِ اسحاق معمول است، همان طوری که «قبائل» جمعِ قبیله، در میانِ فرزندانِ اسمٰعیل.(۴۶)
ثعالبی درتفاوتِ میانِ «بَذر» و «بَزْر» نوشته است***: بذر، برای گندم وجو و دیگر حُبُوب بکار می‌رود، درصورتی که «بذر» درمورد تخم گلها و ریاحین وسبزیها.(۴۷)
و در تفاوتِ «دَرَج» و «دَرَك» نوشته است: «الدَرَج الیٰ فوق کالدَرَك الیٰ اَسفل» و روی همین اصل است که گفته‌اند: «انّ للجنّةَ درجاتٌ وللنارَ دَرَکاتٌ» ونیز گفته‌است که نادرستی درسخن‌را، غَلَط گویند O ونادرستی‌درحساب را غَلَت.(۴۸)

---

* استجادة: نیکو یافتن و نیک شمردن آن چیز.

** اسباط: جمع سبط به کسرسین، به معنای پسر پسر است و گروه یهود را نیزگویند و جمع آن اسباط است. و اسباط از بنی اسرائیل، چون قبائل است ازعرب. قرآن هم در آیهٔ ۱۶۰ سورهٔ اعراف (۷) گفته است: «وقطعنا هم اثنتی عشرة اسباطاً امماً...»

*** عبارت ثعالبی در ص ۱۴ فقه اللغة چنین است: «البذر للحنطة و الشعیر و سائر الحبوب کالبزرللریاحین و البقول».

O «الغلت فی الحساب کالغلط فی الکلام».

و نیز ثعالبی درموردِ «بصیرة» و «بَصَر» نوشته است:

«البصیرة فی القلب کالبصر فی العین. العَمیٰ فی العین مثل العَمَه فی الرای»(۴۹)

ثعالبی، تفاوت بسیاری از کلمات را بیان کرده و مثلاً گفته است:

«مائدة» سفره‌ای است که در آن طعام باشد و چنانچه در سفره، طعامی نباشد، بدان «خوان» گویند. و نیز گفته است: «کوزه» در صورتی که دسته داشته باشد بدان «عُروة» گویند و در غیر این صورت آن را «کوب» گویند. وهمچنین، انگشتری چنانچه در آن نگین باشد، بدان «خاتم» گویند و اگر نگین نداشته باشد، «فتخة» نامیده می‌شود.(۵۰)

ثعالبی، باب چهارم کتابِ فقه اللغة را به کلماتی که به آغاز اشیاء و اواخرِ آنها ارتباط دارد، اختصاص داده و مثلاً گفته است:

«الصبح: اوّل النهار». «والغَسَق: اوّل اللیل» و «استهلال: نخستین داد و فریاد وگریهٔ نوزاد است». و «نَبَط» نخستین آبی است که در هنگام حفرِ چاهی، از آن بیرون می‌آید.

و نیز ثعالبی، افزوده است که آغازِ هرچیز را، صَدْر و غُرّه گویند و آغاز کتاب را، فاتحه و آغاز جوانی را، ریعان، عُنفُوان، مَیْعَة و یا غُلَواء گویند و ابتدای شکر را، طلیعه گویند، همان‌طوری که ساقه، آخرِ آنست.(۵۱)

ثعالبی، باب پنجم کتاب فقه اللغة را به صِغارِ اشیاء و کِبار وعِظام آنها اختصاص داده ومثلاً گفته است: حَصیٰ به معنای سنگ ریزه وصِغار الحجارة است، همان طوری که فَسیل به معنایِ نهال کوچک است و حشرات کوچک را، دَوابّ الارض گویند و مورچهٔ کوچک را، ذرّ و نهر کوچک یا جوی آب را، جَدْول گویند و شاهراه و راهِ بزرگ را، شارع گویند، همان‌طوری که جادّه هم به معنای معظم الطریق است وسُور به معنای دیوار عظیم و دَوْحة به معنای درخت بزرگ و ثعبان هم به معنایِ مارِ بزرگ می‌باشد.(۵۲)

ثعالبی، در باب دهم فقه اللغة از صفاتِ گوناگون ومختلف که در کلماتِ متفاوت

بکار می‌رود . بحث کرده و مثلاً گفته است: در مورد مکان تنگ می‌گویند : «مَکانٌ ضیّقٌ» ولی در مورد سینه و صَدْر می‌گویند : «صَدرٌ حَرِجٌ» و در مورد معیشت به صورت «معیشت ضنک» و در مورد راه گویند : «طریقٌ لَزِبٌ» یعنی راه تنگ و باریک .

و نیز برای صفت تازه و نو، در کلمات مختلف، صفات تغییر می‌یابد و مثلاً گفته می‌شود: «ثوبٌ جدید» : جامهٔ نو. و «لحمٌ طریٌّ» : گوشت تازه. (۵۳)

برای صفتِ قِدمت و کهنگی . کلمات به شیوه‌های گوناگون بکار می‌رود و مثلاً می‌گویند: دینارٌ عتیق. بناءٌ قدیم. مالٌ مُتْلَد (= مال کهنه) ، حِنْطَةٌ خَنْدَرِیس: گندم کهنه. خَمرٌ عاتق: شراب کهنه. قوسٌ عاتکةٌ : کمان کهنه. (۵۴)

برای صفتِ خوب و مفید. کلمات به شیوهٔ زیر بکار می‌رود و مثلاً می‌گویند : مَطَرٌ جَوْد : باران خوب و مفید . فرسٌ جواد: اسب خوب . درهمٌ جیّد . ثوبٌ فاخِر . متاعٌ نفیس. سیفٌ جُراز: شمشیرِ خوب و بُرّان. اَرضٌ عَذاةٌ : زمینی که خاك خوبی داشته باشد و گیاه خوب برویاند. (۵۵)

ثعالبی، در مورد حُسن و زیبائی. کلمات را به طریق زیر بکار برده است :

صَباحت در وجه ـ وَضاءَت در بشره ـ حَلاوت در چشم ـ مَلاحت در دهن ـ ظرافت در لسان ـ رشاقت در قدّ .

و در مورد زشتی و قباحت گفته است:

وَجهٌ دمیم: چهرهٔ زشت. خُلُقٌ شتیم: خوی زشت. فَعْلَةٌ شنعاء: کارناپسند. امرأةٌ سوءآء: زن بد. اَمرٌ شنیع. خَطبٌ فظیعٌ. (۵۶)

در فصلی که به مراتبِ غِنی و ثروت اختصاص دارد، مراتب ثروت را از درجهٔ کم به بالا. ثعالبی چنین بیان کرده است:

کفاف ـ غِنیٰ ـ ثَروت ـ اِکثار ـ اِتراب (که مال فراوان شود همچون تُراب و خاك بیابان) قَنْطَرة * (آن‌گاه که آدمی قناطیری از طلا و نقره، داشته باشد).

و نیز مال و ثروت. اگر موروثی باشد، آن را «تِلاد» گویند و در صورتی که

* برخی گفته‌اند :قنطر الرجل: اذا ملك اربعة آلاف دینار .

مکتسب باشد و غیر موروث، بدان «طارِف» اطلاق شود و چنانچه مال مدفون باشد، آن را «رِکاز» گویند و در صورتی که نتوان از آن بهره‌ای برد، آن را «ضِمار» نامند و چنانچه نوع مال، طلا و نقره باشد، آن را «صامت» و اگر از جنس شتر و گوسفند باشد، آن را «ناطق» و درصورتی که «ضَیْعه» و آبادی وملک و مستغلّی باشد، بدان «عِقار» گویند. (۵۷)

ثعالبی، درصفت پُری و اِمتلاء. درباره‌ٔ اشیاء مختلف نوشته است که این صفت در کلماتِ مختلف به طرق گوناگون بکار می‌رود مثلاً در موردِ کشتی پُر گویند: «فلکٌ مشحون» و درباره‌ٔ جام پُر گویند «کَأسٌ دِهاق» و برای رود پُرآب گویند: «وادٍ زاخِر» و در مورد دریایِ پرآب «بَحْر طارِم» و برای نهر پرآب «نهرٌ طافح» و در مورد چشمه‌ٔ پر آب «عینٌ ثَرّة» و درباره‌ٔ قلب گویند: «فوآدٌ مَلآن» و مجالسِ پرجمعیّت راگویند: «مجلسٌ غاصٌّ باهله». (۵۸)

درباره‌ٔ خالی بودن و خَلاءِ از چیزی. در اشیاء مختلف، کلمات بدین طریق بکار می‌رود:

«اَرضٌ قَفْرٌ»: وقتی که در آن سرزمین کسی نباشد.

«اَرضٌ مَرْتٌ»: آن‌گاه که در آن زمین نباتی نباشد.

«اَرضٌ جُرُزٌ»: وقتی که در آن سرزمین زراعتی نباشد.

«دارٌ خاویة»: خانه‌ای که اهلِ خانه در آن نباشند.

«بئر نَزَح»: چاهی که در آن آب نباشد.

«اِناءٌ صِفْرٌ»: ظرفی که در آن چیزی نباشد.

«بُستان خیِمٌ»: باغی که در آن میوه‌ای نباشد.

«قلبٌ فارغٌ»: دلی که آسوده باشد.

«خدٌّ اَمرد»: چهره‌ای که در آن موی نباشد.

«اِمرأةٌ عَطِل» زنی که زینت و زیور براو نباشد.

«محبوسٌ طَلَق»: زندانی که بر او قید و بندی نباشد. (۵۹)

ثعالبی باب هجدهم، کتاب فقه اللغة را به حالات و افعالی که برای آدمی و حیوان پیش می‌آید و درجاتِ گوناگون دارد، اختصاص داده و مثلاً مراتب گرسنگی را بدین ترتیب بیان کرده و گفته است: نیاز نخستین به طعام را «جُوع» گویند و مرحلهٔ بعدی «سَغَب» است و سپس «غَرَث» و مرتبهٔ بعد از آن «طَوی» و آن گاه «ضَرَم» و سرانجام «سُعار» می‌باشد.

و نیز نیاز اولیّه به نوشیدن آب را «عَطَش» و بعد از آن مرحله «ظَمَأ» و آن گاه «صَدی» و مرتبهٔ تشنگی پس از آن که از مرتبهٔ پیشین شدیدتر است «غُلّة» و آن‌گاه مراحل بعدی است تا که به مرتبهٔ «اُوام» و «جُواد» می‌رسد همان مرحله‌ای که کُشنده است و آدمی را از پای در می‌آورد.[۶۰]

ثعالبی دربارهٔ مراتب «حُبّ» و دوستی گفته است: مرتبهٔ نخست در دوستی «هَوی» است و پس از آن «عَلاقه» است که دوستی قلبی می‌باشد و سپس «کَلَف» است که شدّتِ حُبّ را می‌رساند و آن‌گاه مرحلهٔ «عشق» است و بعد از آن «شَغَف» که مرحلهٔ سوزش همراه با لذت است در محبّت. بالاتر از آن «شغف» است که در واقع، محبّت به درون قلب راه می‌یابد. «جَوی» نیز دوستی باطنی است و «تَیْم» دوستی می‌باشد که به سرحدّ پرستش می‌رسد و لذا «تَیْم الله» را عبدالله معنی کرده و «رجلٌ متیّمٌ» یعنی آن که دوستی‌اش به سرحدّ پرستش رسیده باشد. و «تَبْل» دوستی و محبّتی است که آدمی را بیمار کند و «رجلٌ متبولٌ» از همین ریشه است و آخرین مرحلهٔ «هَوی» که ازشدّتِ غلبهٔ هَوی، آدمی تعادل خود را از دست می‌دهد، «هُیُوم» می‌باشد و «رجلٌ هائمٌ» از همین ریشه است.[۶۱]

ثعالبی، مراتب دشمنی و بغض را از خفیف به شدید بدین قرار، نوشته است: بُغْض ـ قِلیٰ ـ شَنَآ ـ مَقْت ـ بِغْضَة.

و نیز ثعالبی، در باب حرکت و جنبش اشیاء گوناگون گفته است: مثلاً حرکت و جنبشِ آتش را «لَهَب» وجنبش وحرکتِ هوا را «ریح» و جنبش وحرکت آب را «مَوْج» و جنبش وحرکت زمین را «زلزله» نامند و جنبشِ جنین را «ارتِکاض» و حرکت وجنبشِ غُصْن و شاخ را به وسیلهٔ باد «نَوْس» و حرکتِ چیز آویخته را

«تَدَلْدُل» و جنبش با دو هوای خفیف را «نسیم» گویند.(٦٢)

ثعالبی، برای اشاراتِ مختلف که کلماتِ گوناگون بکار میرود، بحثِ جالبی دارد و گفته است:(٦٣)

«اَشارَ بیده»: بادست اشاره کرد.

«اَوْمَأَ برأسِه»: با سر اشاره کرد.

«غَمَزَ بحاجبه»: با ابرو اشاره کرد.

«رَمَزَ بشفته»: به لب اشاره کرد.

و مراتبِ راه رفتن آدمی، از کندی و آهستگی به تندی و سرعت چنین است:(٦٤)

مَشْی - سَعْی - إیفاض - هَرْوَلة - عَدْو - شَدّ.

ثعالبی، در تفاوتِ کلماتی چون: قیادت - سوق - جَرّ - جَذْب و امثال آنها گوید:

قیادت: کشیدن چیزی است به جلو.

سوق: آنست که از پشت چیزی را به جلو برانی.

جَذب: آنست که آدمی چیزی را به سوی خود بکشاند.

سَحَب: آنست که چیزی بر روی زمین کشانده شود.

و چون چیزی را آدمی به عُنف از خود دور کند، گفته میشود: دَعّ.

و چنانچه چیزی با خشم و غضب رانده شود، گویند: طَرْدَه.

و اگر با رفق و مدارا باشد کلمهٔ «صدّه» بکار میرود.(٦٥)

زیور و زینت آدمی، به اعتبار محلّ آن، نامهای جداگانه دارد. مثلاً زیورِ گوش را در زبانِ عربی «قُرط» یعنی گوشواره. و زیورِ مُچ دست را «مِعْصَم» و «سِوار» و آنچه را که برای زیور به گردن آویزند «قلاده» یعنی گردن بند و زینت و زیور سینه را «مرسلَه» یعنی سینه ریز و آنچه را به انگشت کنند «خاتم» و زیور مخصوص پا را «خلخال» گویند و «فَتْخ» برای انگشتان پا بکار میرفته وزنان عرب از آن، استفاده می کرده اند.(٦٦)

ثعالبی: برای راهها و طُرُقِ گوناگون، کلمات مختلفی را بیان کرده و مثلاً گفته است:

نَجْد ـ صِراط ـ جادّه ـ منهج: راه روشن و واضح است .
مَحَجة: وَسط الطریق، می‌باشد. شارع : راه بزرگ .
نَقْب و شِعْب: راه کُوهستانی. مَحْزَف: راهی که در میان اشجار و درختان است. (۶۷)

والسلام علیکم و رحمة‌الله و برکاته.

یادداشتها و مشخصّات مآخذ

(۱) ر ك: ابواسحاق ابراهیم بن علی الحُصْری القیروانی. زهرالاداب و ثمرالالباب. شرح و تحقیق از: علی محمد البجاوی. عیسی البابی الحلبی و شرکاه. الطبعة الثانیة ج ۱ ص ۱۲۷.

(۲) ر ك: ابوالبرکات کمال الدین عبدالرحمن بن محمد: معروف به ابن الأنباری. نزهة الالباء فی طبقات الادباء، تحقیق از دکتر ابراهیم سامرائی، مکتبة الاندلس. بغداد. الطبعة الثانیة ۱۹۷۰م ص ۲۶۵.

(۳) ر ك: ابوالقاسم محمدبن عبدالغفور کلاعی. احکام صنعة الکلام، تحقیق از: محمّد رضوان الدایة: دارالثقافة. بیروت ۱۹۶۶م ص ۲۳۲.

(٤) ر ك: شمس الدین احمدبن محمد معروف به: ابن خلکان. وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان. تحقیق و تعلیق از: محمد محیی الدین عبدالحمید: مکتبة النهضة المصریّة. قاهره: الطبعة الاولیٰ ۱۳۶۷ هـ ۱۹٤۸م ج ۲ ص ۳۵۰ تا ۳۵۲

(۵) ر ك: ابوالفداء. حافظ ابن کثیر. البدایة و النهایة. بیروت. مکتبة المعارف ج ۱۲ ص ٤٤.

(۶) برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: حاج شیخ عباس قمی. الکنی و الالقاب. افست قم انتشارات بیدار. از روی چاپ بیروت ۱۳۵۸ ج ۲ ص ۱۱٤.

(۷) ر ك: احمد امین. ظهر الاسلام. دارالکتاب العربی. بیروت. الطّبعة الخامسة ۱۳۸۸ هـ/۱۹۶۹م ج۱ ص ۲۷۲.

(۸) ر ك: ابوالحسن باخرزی. دمیة القصر و عصرة اهل العصر. تحقیق از: دکتر

سامی مکّی العانی. الطبعة الاولیٰ. مطبعة المعارف. بغداد: ۱۹۷۱م/۱۳۹۱هـ ج۱ ص۱۱۲.

(۹) رک: زهرالاداب و ثمرالالباب ج۱ ص ۱۲۷.

(۱۰) رک: احکام صنعة الکلام ص ۲۳۰.

(۱۱) رک: نزهة الالباء فی طبقات الادباء ص ۲۵۰.

(۱۲) رک: وفیات الاعیان ج۲ ص ۳۵۲.

(۱۳) رک: ادیب مصطفی بن عبدالله مشهور به: حاجی خلیفه، کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون، الطبعة الثالثة: افست تهران، ۱۳۸۷ هـ/۱۹۶۷م صفحات: ۱٤، ۱۲۰، ۲۳۸، ٤۸۳، ۵۲۳، ۹۸۱، ۹۸۵، ۱۰۱۶، ۱۲۰۳، ۱۲۸۸، ۱٤٤۵، ۱٤۸۸، ۱۵۳۵، ۱۵۵٤، ۱۵۸۲، ۱۵۸۳، ۱۹۸۹، ۱۹۱۱، ۲۰٤۹.

(۱٤) رک: اسماعیل پاشا بغدادی، هدیة العارفین فی اسماء المولفین وآثار المصنفین افست مکتبة الاسلامیة از چاپ استانبول ۱۹۵۱، الطبعة الثالثة ۱۹۶۷م/ ۱۳۸۷ هـ ج۱ ص ۶۲۵.

(۱۵) رک: جرجی زیدان، تاریخ آداب اللغة العربیة: منشورات دار مکتبة الحیاة، بیروت الطبعة الثانیة ۱۹۷۸م ج۲ ص۵۹۵.

(۱۶) رک: خیرالدین الزرکلی، الاعلام، الطبعة الثالثة ج٤ ص ۳۱۱.

(۱۷) رک: الثعالبی ناقداً و ادیباً ص ۶۶ تا ۱۶۸.

(۱۸) رک: احکام صنعة الکلام ص ۲۳۳.

(۱۹) رک: رسائل الثعالبی، تحقیق از: علی الخاقانی: چاپ مکتبة دارالبیان: بغداد - دار صعب: بیروت ص ط.

(۲۰) رک: زهرالاداب و ثمرالالباب ج۱ ص ۳۶۰.

(۲۱) رک: تاریخ آداب اللغة العربیة ج۲ ص ۵۹۷.

(۲۲) رک: کشف الظنون ج۲ ص ۱۵۵٤.

(۲۳) رک: ابوالعباس احمد بن علی قلقشندی: صبح الاعشی فی صناعة الانشاء و وزارة الثقافة و الارشاد القومی. مصر ج۱ ص ٤۱۲ و ٤۳۶ و ٤٤۲ و ٤٤۵.

(۲۴) ر ك: احکام صنعة الکلام ص ۲۳۲.

(۲۵) ر ك: کشف الظنون ص ۵۲۳ .

(۲۶) ر ك: هدیة العارفین ج۱ ص ۶۲۵.

(۲۷) ر ك: الثعالبی ناقداً و ادیباً ص ۱۲۳.

(۲۸) ر ك: ظهر الاسلام ج۱ ص ۲۷۳.

(۲۹) ر ك، النثرالفنی فی القرن الرابع ج۲ ص ۱۷۹ به نقل از ص ۹۳ الثعالبی ناقداً و ادیباً .

(۳۰) ر ك: ظهرالاسلام ۲/۱۲۲ .

(۳۱) ر ك: وفیات الاعیان ج۴/۲۳۳ تا ۲۳۸.

(۳۲) ر ك: احکام صنعة الکلام ص ۲۳۲ وفیات الاعیان ج۲ ص ۳۵۲ و صبح الاعشی فی صناعة الانشاء ج۱ ص ۱۵۳ و ۱۵۷ و ۱۵۸ و ۱۵۹ و ۴۶۸ و ج ۲ ص ۱۷۶ و ۱۷۷ .

(۳۳) ر ك: نزهةالالباءفی طبقات الادباء : ص ۲۴۹ ر ك: ظهر الاسلام ج۲ ص ۱۲۱.

(۳۴) ر ك: ابوالحسن احمدبن فارس بن زکریا ، معجم مقاییس اللغة ، تحقیق از عبدالسلام محمد هارون در ۶ مجلّد ، افست قم ج۱ ص ۳۲ مقدّمه .

(۳۵) ر ك: ظهر الاسلام ج۲ ص ۱۲۱ .

(۳۶) برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: محمدالمبارك، فقه اللغة وخصائص العربیة، الطبعة السابعة، دارالفکر، بیروت ۱۴۰۱ هـ/۱۹۸۱م ص ۱۹۹.

(۳۷) برای آگاهی بیشتر رجوع شود به : خانم دکتر عائشة عبدالرحمن بنت الشاطئ الاعجاز البیانی للقرآن الکریم ، دارالمعارف مصر، ۱۳۵۱ هـ/۱۹۷۱م ص ۱۹۴ و ۱۹۵ .

(۳۸) برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: ابوهلال عسکری؛ الفروق فی اللغة ؛ بیروت الطبعة الاُولیٰ ۱۳۹۳ هـ/۱۹۷۳م ص ۱۲.

(۳۹) رك: مأخذ سابق ص ۱۳.

(٤٠) برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: احمد خلف الله - احمد شوقی، کتاب في اصول اللغة - قاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الاميريّة ۱۳۸۸ هـ/۱۹٦۹ م ص ۷۲

(٤۱) رك: ابومنصور اسماعیل ثعالبی نیشابوری؛ فقه اللغة و سرالعربية، افست قم. مؤسّسهٔ مطبوعاتی اسماعیلیان ص ۱۰.

(٤۲) رك: مأخذ سابق ص ۳۳٤ تا ص ۳۳۷.

(٤۳) برای آگاهی بیشتر رجوع شود به مأخذ پیشین صفحات ۳٤۸ تا ۳٦٤.

(٤٤) رك: مأخذ سابق ص ۵.

(٤۵) رك: مأخذ پیشین ص ۹ و ۱۰.

(٤٦) رك: مأخذ سابق ص ۱۱.

(٤۷) رك: مأخذ پیشین ص ۱٤.

(٤۸) رك: همان مأخذ و همان صفحه.

(٤۹) رك: مأخذ پیشین همان صفحه.

(۵۰) رك: مأخذ سابق ص ۱۵.

(۵۱) رك: همان مأخذ ص ۱۹ تا ۲۱.

(۵۲) رك: همان مأخذ ص ۲۲ تا ۲۸.

(۵۳) رك: مأخذ پیشین ص ٤۱.

(۵٤) رك: مأخذ سابق ص ٤۲.

(۵۵) رك: مأخذ پیشین ص ٤۳.

(۵٦) رك: مأخذ سابق ص ٤۸.

(۵۷) رك: همان مأخذ ص ۵۱.

(۵۸) رك: مأخذ پیشین ص ۵۷.

(۵۹) رك: مأخذ پیشین ص ۵۷ و ۵۸.

(٦٠) رك: فقه اللغة ص ١٦٦ .

(٦١) رك: مأخذ پیشین ص ١٧١ .

(٦٢) رك: همان مأخذ ص ١٧٦ و ١٧٧ .

(٦٣) رك: مأخذ سابق ص ١٧٩ .

(٦٤) رك: مأخذ پیشین ص ١٨٣ .

(٦٥) رك: مأخذ پیشین ص ١٩٥ و ١٩٦ .

(٦٦) رك: مأخذ سابق ص ٢٤٨ .

(٦٧) رك: مأخذ سابق ص ٢٩٨ .

مدارس علمیّه قبل از نظامیه

از: دکتر ناجی معروف

ترجمهٔ جمال‌الدین شیرازیان

مطالعهٔ مدارس علمیّه در اسلام از موضوعهای مهمّ فرهنگ و تمدّن اسلامی است که تاکنون به‌گونهٔ علمی ودقیق مورد بررسی قرار نگرفته است و بهمین جهت بسیاری از مورّخان وپژوهشگران گذشته ومعاصر در این مورد دچار اشتباههائی شده‌اند که باید آنها را اصلاح کرد. و از جمله مواردی که بایستی بدان اشاره کرد، فقرات زیر است:

۱ ـ نخستین مدرسه‌ای که در اسلام تأسیس شده «نظامیه بغداد» و یا «مدرسهٔ ابوحنیفه» است که گفته‌اند ایندو مدرسه در نیمهٔ دوم از قرن پنجم هجری یا یازدهم میلادی تأسیس شده‌اند.(۱)

۲ ـ متذکر شده‌اند که مؤسس مدرسه نظامیه از دانشمندان اسلامی نبوده بلکه از رجال سیاست است.

---

۱. بنای مدرسهٔ ابوحنیفه بغداد در صفر سال ۴۵۹ هجری آغاز و در همان سال افتتاح گردیده است. در صورتی که شروع بنای مدرسه نظامیه در سال ۴۵۷ هجری و تاریخ افتتاح آن ذی‌قعدهٔ سال ۴۵۹ هجری است. بدین ترتیب افتتاح مدرسه ابوحنیفه چند ماهی پیش از نظامیه صورت پذیرفته است. رجوع شود به البدایة والنهایة ۱۲ : ۹۵. و همچنین به المنتظم ۲۴۵. و کامل ابن اثیر ۸ : ۱۰۵.

۳ ـ گفته‌اند که نخستین کسی که در جهان اسلام مدرسه تأسیس کرده عجم یعنی غیر عرب بوده است .

٤ ـ اینکه نظام الملک طوسی نخستین کسی بوده که برای فقها مقرری و حقوق تعلیم مقرر داشته است و پیش از او چنین رسمی معمول نبوده است .

۵ ـ وبرخی ازآنها باور داشته‌اند که تأسیس مدارس علمیه بعد ازسال چهارصد هجری آغاز شده است .

٦ ـ و بعضی هم بطور جزم و قاطع اظهارداشته‌اند که نخستین مرکزی که بمنظور مطالعه حدیث در عالم بنیان نهاده شد «دارالحدیث النوریهٔ» دمشق است .

۷ ـ و تأکید کرده‌اند که دومین مرکز بررسی علم الحدیث عبارت است از «دارالحدیث الکاملیه» در مصر .

والبته درنتیجه تحقیقات و بررسیهایی که من برروی متون چاپی و نسخه‌های خطی گوناگون انجام داده‌ام ، برای من آشکارشده است که بعضی‌ازاین‌مورخان وپژوهشگران از بخش مهمی از تاریخ جهان اسلام اطلاعات کافی ندارند ؛ و آن بخش عبارت از سرزمینهای شرقی جهان اسلامی است که مدتهاعرصهٔ نمایش‌شگفت انگیزی از فعالیتهای علمی اسلامی ومرکزی مهم برای فرهنگ اصیل عربی بوده است‌وهنوزهم ازبیشتر آنها که در سرزمینهای فارس ، خراسان ، ماوراءالنهر و آذربایجان قرار دارد آگاهی نداریم . وتمامی این بلاد در قلمرو اقلیمهای خلافت اموی وعباسی بوده است وچند قرنی دمشق و بغداد بدانها حکم میرانده و اینک جزئی از ایران ، افغانستان و روسیه شده است .

همچنانکه در پی مطالعه‌معلوم گشته است که «نظامیه» و «مدرسهٔ ابوحنیفه» هرگز نخستین مدرسه‌های علمیهٔ اسلامیه نبوده‌اند که البته مدتها (بیش از ۱٦۵ سال) قبل از آن تاریخ مدارسی چند در ماوراءالنهر و خراسان تأسیس و دایرگشته است . چنانچه در تاریخ بخارا آمده است .[1] اسماعیل بن احمدبن‌اسدبن سامان ، درگذشته به سال ۲۹۵هجری / ۹۰۷ میلادی مدرسه‌ای دایرداشته است که دانشجویان برای تکمیل مطالعاتشان به‌آنجا می‌آمدند ودرکتابخانهٔ آنجاکه اوقافی برآن وقف شده بود ، به‌کاوش‌وتحقیق می‌پرداختند .

---

۱ . تألیف ارمینیوس نامبیری ص ۱۰٦ و ۱۰۹ و ۱۱۰ .

وبَرسخی[1] مدرسه‌ای را نام برده است، که در محلّه «بکّار» بخارا بوده است، و آن را «فارجک» می‌نامیده‌اند. و آن مدرسه به سال ۳۲۵ هجری در یک آتش سوزی ازمیان رفته‌است، وهمچنین همان برسخی ازمدرسه دیگری نام می‌برد که آن‌را «کولارتکین» می‌نامیدند و آن مدرسه قبل ازسال ۳۴۸ هجری (که سال درگذشت همین ابوبکر برسخی می‌باشد) در بخارا موجود و دایر بوده است. این مدرسه را امیر «قدرخان جبرائیل بن عمر» تأسیس کرده بوده است.

بنابراین از آنجاکه آگاهیهای ما از این‌گونه مدارس بسیار اندك است، و شاید بدین علت‌که تأسیس کنندگان آنها شهرت علمی نداشته‌اند. ناچار به مطالعهٔ مدارسی که از آنها آگاهیهای بیشتری در دست داریم و بنیان گذاران آنها از شهرت علمی گسترده‌ای برخوردار بوده‌اند بسنده می کنیم.

و از مطالبی که باید گفت اینست‌که مسلمانان غیر عرب، تنها مؤسّسان مدارس مستقل دراسلام‌نبوده‌اند، بلکه دانشمندان عرب هم بهره‌های وافری در بنیانگذاری این گونه مدارس درشرق اسلامی بویژه درنیشابور داشته‌اند. زیرادرآنجا ازنخستین‌مدارسی که تأسیس شده است دو مدرسه بوده که بدست دو تن عرب که از رجال سیاست، و حتی اداری هم نبوده‌اند، بلکه از فقهای مشهور و علمای بزرگ بشمار می‌رفتند تأسیس یافته است و آندو تن وابسته به دو قبیله معروف عرب‌اند بنام قبیلهٔ قریش و قبیله تمیم.

نام اولی: حسّان بن محمد قرشی اموی، معروف به ابوالولید نیشابوری است‌که به سال ۲۷۷ هجری به دنیا آمده و در سال ۳۴۹ هجری درگذشته است. و نفر دوم: محمد بن حبّان بستی تمیمی است که همزمان بوده است با ابوحاتم فقیه که به سال ۳۵٤ هجری درگذشته است.

واما نظام‌الملک طوسی بنیان‌گذار ومؤسس «مدرسهٔ نظامیه» بغدادونظامیه‌های

---

۱. تاریخ بخارا ص ۱۲۸، ۳۰ و این برسخی به برسخان که قریه‌ای از قراء بخارا است منسوب است. همچنین مراجعه شود به معجم البلدان ۱: ۳۸۳ - ۳۸٤.

نه‌گانه دیگر در سرزمینهای مشرق و عراق ، تنها یک مرد سیاسی نبوده ، بلکه وی از فقها و محدثان نیز بوده است. او در مرو، نیشابور، ری، اصفهان و بغداد حدیث می‌گفته و در «جامع رصافه» نیز همچون مدرسهٔ نظامیه بغداد به املای حدیث می‌پرداخته است. وی پیوسته می‌گفت که:

«من خود بخوبی می‌دانم که شایستگی برای روایت ندارم. ولی دوست دارم خود را در ردیف ناقلان حدیث رسول خدا صلی الله علیه وسلّم قرار دهم وخود را با ایشان مربوط گردانم»[1] وهمچنان برایم آشکاراست که مقرری فقیهان قبل از نظام الملک نیز برقراربوده‌است وازموقوفاتی که‌بدین‌منظوراختصاص یافته‌بوده ، پرداخت‌می‌شده‌است.

اما در زمینهٔ مراکزی که برای مطالعهٔ حدیث تعبیه شده بود ، دو محل را که برای اهل تسنن در نیشابور ایجاد شده. نام می‌برم که عبارت بوده‌اند از : «دارالحدیث البسطامیه» و دیگری «دارالسنة الصبغیة» . این دو مرکز را که درثلث نخستین از قرن چهارم هجری تأسیس شده است: یعنی این هردومحل پیش ازدوقرن وثلث قرن جلوتر از «دارالحدیث النوریه»دمشق وحدود سه قرن پیش‌از «دارالحدیث الکاملیّهٔ» قاهره دایر بوده است. درسطور آینده تمامی مطالبی راکه با مدارس پیش ازنظامیه درارتباط است شرح خواهیم داد و امیدواریم بتوانیم فقراتی راکه مربوط است به مراکزی که پیش از «دارالحدیث النوریه» تأسیس شده است، در مقاله‌ای جداگانه ارائه نمائیم.

و همچنین نام مدارسی راکه توانسته‌ایم فراهم آوریم همراه با شرح حال مدرسان آنها ازآغازنخستین مدرسه تا تاریخی که نظامیه بغداد افتتاح شده است‌یعنی(۴۵۹ هجری/ ۱۰۶۶ میلادی)ارائه‌خواهیم کرد، وسپس‌به ثبت آراء مورخانی که‌نظامیه‌بغداد را نخستین مدرسه کلامی دانسته‌اند ، خواهیم پرداخت. وآنگاه مورخانی راکه به وجود مدارسی قبل از نظامیه بغداد اشاره‌کرده‌اند، بدون اینکه از این مدارس که در این مقاله باثبات رسانده‌ایم آگاه بوده باشند، معرفی خواهیم نمود. و من از بسیاری متون چاپ شده و یا نسخه‌های خطی که گذشتگان ما در این سرزمینها گرد آورده‌اند همچون تاریخ نیشابور حاکم ضبی و نسخهٔ خطی ذیل تاریخ نیشابور بنام‌السیاق از عبدالغافر فارسی و نسخهٔ

۱. کامل ابن اثیر ۸ : ۱۶۲ - ۱۶۳ و البدایة و النهایة ۱ : ۱۰۵ .

خطی منتخب السیاق از صریفینی . و نسخهٔ خطی التحبیر و الانساب سمعانی و تاریخ شهرهای مشرق، وکتابهای گوناگون طبقات. بهره بسیار گرفته‌ام .

پیش از آنکه از مدارسی چند که قبل از نظامیه بغداد در خراسان و ماوراءالنهر بناگردیده ذکری بمیان آریم لازم می‌دانیم که ابتدا بر فقراتی که وجود مدارس را خارج و جدای از «مساجد» به اثبات می‌رساند . و به حق التعلیمها، و شهریه‌هائی که بر صاحبان علوم تعلق داشت و اختصاص داده می‌شده ـ همچنانکه بعد در نظامیه بغداد نیز معمول گردید ـ اشاره‌ای داشته‌باشیم. و آن فقرات را باذکر موقوفات بسیاری که بدانها تخصیص می‌یافته همراه سازیم و بالاخره ازگنجینه‌های کتب وخدمات فرهنگی واجتماعی که به این «مراکز» ارائه می‌شده است. یاد نمایم.

۱ ـ آغاز تأسیس مدارس علمیّه در اسلام

ابن خلکان درگذشته به سال ۶۸۱ هجری/۱۲۸۲ میلادی، یادآور شده است که خواجه نظام‌الملک طوسی وزیرسلجوقی که به سال ۴۸۵ هجری/۱۰۹۲ میلادی درگذشته است «نخستین کسی بوده که درعالم اسلام مدرسه احداث کرده است» . و اینکه نخستین مدرسه‌ای که‌بنیان نهاده شده. مدرسه نظامیه است که دربغداد به سال ۴۵۷ هجری/۱۰۶۴ میلادی آغاز بنا شد و درذی قعدهٔ سال ۴۵۹ هجری/۱۰۶۶ میلادی رسماً گشایش یافت و آغاز به‌کار کرد» [۱].

و آنگاه ابن خلکان ضمن شرح حال نظام‌الملک گوید: «وی مدارس و رباطها و مساجدی بنا کرد . و او نخستین کسی است که مدارس علمیه را تأسیس کرد و مردم از وی پیروی کردند و ساختمان مدرسه‌اش (یعنی نظامیه) را به سال ۴۵۷ هجری آغاز ودر ۴۵۹ هجری آن را افتتاح کرد» [۲]

---

۱. وفیات الاعیان ۱: ۳۹۶. وکامل ابن اثیر ۸ : ۱۶۲. و البدایة و النهایة ۱۲: ۱۰۴. وحسن المحاضره ۲ : ۱۵۶

۲. در تاریخ آل سلجوق درص ۶۲ آمده است. که بنای آن در ماه رمضان سال ۴۰۸ هجری بپایان رسید.

ابوشامهٔ مقدسی در گذشته به سال ۶۶۵ هجری/۱۲۶۶ میلادی گوید: وی برای اصحاب شافعی رضی‌الله‌عنه مدارس علمیه را بنا کرد و موقوفاتی را بدانها اختصاص داد. وی در این زمینه گوید: «مدرسه‌های او درجهان مشهور است و هیچ شهری برروی کره وجود ندارد که ندیده گرفته باشد: حتی جزیرهٔ ابن عمر را که در زاویهٔ زمین واقع است فراموش نکرده و درآن یک مدرسه بزرگ و زیبا بنا کرده است.[۱]

تاج‌الدین سبکی انصاری[۲] در گذشته به سال ۷۷۱ هجری/۱۳۶۹ میلادی، نه مدرسه ازاینها را که معروف به نظامیات نه گانه شده‌است وعبارتند از: نظامیه بغداد، بلخ، نیشابور، هرات، اصفهان، بصره، مرو، آمل طبرستان و موصل، برشمرده است که اگر مدرسه نظامیه جزیرهٔ ابن عمر را به آنها بیافزائیم ده مدرسه می‌شود. سبکی گوید: «گفته شده است که نظام‌الملک درهمه شهرهای عراق وخراسان مدرسه‌ای بنا کرده است. و در نیشابور بیمارستان و در بغداد رباطی دارد».

و سخن ذهبی، در گذشته بسال ۷۴۸ هجری/۱۳۴۷ میلادی، نیز مانند ابن خلکان است. جز آنکه سبکی درشرح احوال نظام الملک سخن ذهبی را اینچنین رد کرده است: «شیخ ماذهبی پنداشته‌است که‌او نخستین کسی است که‌مدارس علمیه‌را بنیادنهاده‌است وچنین نیست، چه مدرسهٔ بیهقیّه پیش از آنکه‌نظام‌الملک بدنیا آید وجود داشته است[۳] وهمچنین استمدرسهٔ سعدیّهٔ نیشابور، که امیرنصربن‌سبکتکین که‌والی نیشابور بوده آن‌را بنا کرده است، و او برادر سلطان محمود است. مدرسهٔ سومی که در نیشابور بوده است و آن را ابوسعید اسماعیل بن علی‌بن مثنّی استرآبادی واعظ صوفی شیخ خطیب (بغدادی) ساخته است. و مدرسهٔ چهارمی که در نیشابور بوده و بوسیلهٔ استاد ابواسحاق اسفراینی ساخته شده است.

---

۱. کتاب الروضتین، ۱: ۶۲ و ۶۳.

۲. طبقات الشافعیة، ۴: ۳۱۲ و ۳۱۴.

۳. همانگونه که صاحب وفیات الاعیان گوید: نظام الملک سال ۴۰۸ هجری در نوقان طوس بدنیا آمده است. وفیات ۱: ۳۹۶. و سبکی ۳: ۱۳۶. و البدایة ۱۲: ۱۴۰.

حاکم درشرح احوال استاد[اسفراینی] گوید: [1]«قبل‌ازآن (یعنی مدرسه استاد) در نیشابور مانند آن ساخته نشده است. و این آشکار می‌دارد که غیر از آن وقبل ازآن ساخته شده است. امّا من اندیشه‌ام‌را بدین امرمعطوف کردم واین گمان برایم غلبه کرد که شاید نظام الملک نخستین کسی بوده که حق التعلیم برای طلبه‌ها برقرار کرده است. امّا نتوانستم آشکارا بفهمم که: آیا قبل از او وجوهاتی برای طلبه مقرر بوده است یا نه؟ و مطلبی که آشکارتر است اینست که برای آنها حق التعلیمی نبوده است». [2]

امّا مقریزی درگذشته به سال ۸٤٥ هجری/۱٤٤۱ میلادی دربارهٔ آغازتأسیس مدارس می‌گوید: «کار ساختن مدارس چهارصد سال پس ازهجرت آغاز شد ونخستین کسی که در اسلام مدرسه بناکرد اهل‌نیشابور بود» سپس‌مدارس چهارگانه‌ای که سبکی در پاسخ شمس‌الدین ذهبی ذکر کرده است، می‌آورد. [3]

مقریزی در مورد حق‌التعلیم طلبه‌ها نیز پاسخ سبکی را می‌دهد و نظامیه را نخستین مدرسه‌ای می‌شمارد که حقوق برای آنان مقرر کرده است و می‌گوید: «مشهورترین مدرسه‌ای که دراسلام بناشد، مدرسهٔ نظامیه بود، زیراآن نخستین‌مدرسه‌ای بود که‌حقوق تعلیم برای فقها مقررمی کرد.». [4]

مقریزی آنگاه ازنخستین‌مدرسه درمصرسخن می‌راند و می‌گوید: «نخستین‌مدرسه‌ای که در مصر احداث‌شد مدرسه ناصریه درجوار مسجد عتیق درمصر بود وسپس مدرسه قمحیه‌ که آن نیز در مجاورت مسجد بوده است».

سپس از مدارس صلاح الدین ایوبی یاد می‌کند وچگونگی پیروی فرزندان و

---

۱. برای شرح احوال او نگاه کنید به انساب، ج ۲، ص ۲۲٥ و ۰۰؛ والبدایة والنهایه،ج ۱۱، ص ۳٥٥ وحسن‌المحاضره، ج ۲،ص ۱۰٦ وکامل ابن‌اثیر،ج ۷،ص ۲٥۷، وسبکی، ج ٤،ص ۳۲۸ - ۳۸٤، و منتخب السیاق برگ ۱-.

۲. سبکی، ج ٤، ص ۳۱٤.

۳. الخطط، ج ٤، ص ۱۹۲.

٤. الخطط، ج ٤، ص ۱۹۲.

سردارانش را در بنای مدارس مستقل از مساجد در قاهره و مصر و توابع دیگر مصر و در بلاد شام و در جزیره می‌آورد[۱]. امّا چنانکه ابن خلکان وسیوطی و ابن تغری بردی می‌گویند، نخستین مدرسه در مصر، پیش از صلاح الدین وجود داشته است. این مدرسه که به‌نام «العوفیه» خوانده می‌شده‌است در اسکندریه به سال ۵۳۲ هجری/۱۱۳۷ میلادی ساخته شده است؛ و به ابن عوف زهری منسوب است. مدرسه دوم عبارت است از مدرسة السّلفیة یا «الحافظیة»، که آن هم دراسکندریه به‌سال ۵٤٤ هجری/۱۱٤۹ میلادی وسیلهٔ ابوالحسن علی بن سـلّار موصوف به «الملک العادل» وزیر ظافرخلیفهٔ فاطمی که شافعی مذهب بود ساخته شد. آن را برای حافظ ابوطاهر سلفی بنا کرد و بدین نام معروف گشت. [۲]

وامّا درحجاز نخستین مدرسه، درمکه به سال ۵۷۹ هجری/۱۱۸۳ میلادی ساخته شد. و آن عبارت بود از مدرسه زنجبیلی که برای حنفی مذهبان بنیاد نهاده بودند. [۳]

بعد از گذشت بیش از سه قرن از مدارس خارج از مساجد در شرق، چنین مدارسی در شمال آفریقا پی ریخته شد. نخستین مدرسه در تونس به سال ٦٤۷ هجری/ ۱۲٤۹ میلادی تأسیس شد. این مدرسه که «الشماعیه» خوانده می‌شد آنرا بانو امیره‌عطف همسر ابو زکریای اول ومادر المستنصر بالله الحفصی بنا کرد. [٤]

نخستین کسی که در مراکش مدارسی برپا کرد، سلطان یعقوب بن عبدالحق مرینی درگذشته به‌سال ٦۸۹ هجری/۱۲۸٦ میلادی است.

در اندلس مدرسه‌ای ساخته نشد مگر درسال ۷۵۰ هجری/۱۳٤۹ میلادی. آن

---

۱. مقریزی دربارهٔ مدرسه ناصریه می‌گوید که سلطان صلاح‌الدین آن را زمانی که وزارت مصر را از جانب خلیفه عاضد فاطمی داشت بنا کرد و می‌گوید: «این عظیم ترین کاری بود که دولت برپا داشت و نخستین مدرسه‌ای بود که در دیار مصر ساخته شد».

۲. ابن خلکان، ج ۳، ۹۳ و ناجی معروف، مدارس شرابیه ص ۱۱۳.

۳. ناجی معروف، مدارس مکه، ص ۱۰

٤. المونس، ص ۱۲۷، الجامعات‌الاسلامیه، ص ۱۰۸

را ژرژ مارسیه در کتاب : خلاصهٔ هنر اسلامی نام می‌برد و نام یوسف اول پادشاه دولت نصری را که دولت بنی احمر در غرناطه باشد می‌آورد [۱] و می‌گوید که او نخستین مدرسه را توسط وزیرش رضوان نصری حاجب در گذشته به‌سال ۷۶۰ هجری/۱۳۵۸ میلادی تأسیس کرد. دربارهٔ این مدرسه لسان‌الدین ابن‌الخطیب، گوید: «او مدرسه را درغرناطه ایجاد کرد و پیش از آن مدرسه‌ای در آنجا نبود و فوایدی بدان مربوط ساخت و املاك ومستغلاتی برای آن وقف نمود و آن مدرسه یکتا درمنقبت گردید و دربهجت وظرافت و فخامت بی نظیر شد و از طریق وقف آب نوشیدنی برای آن فراهم کرد. [۲]

دراستقراء خود ازمدارس اسلامی نتیجه می‌گیریم که در کشورهای اسلامی تأسیس مدارس به ترتیب زیر آغاز شده است:

(۱) درسرزمین خراسان و ماوراءالنهر پیش ازسال ۲۹۵ هجری/۹۰۷ میلادی.

(۲) در عراق سال ٤٥٧ هجری/١٠٦٤ میلادی .

(۳) در شام سال ٤٩١ هجری/١٠٩٧ میلادی .

(٤) در مصر سال ٥٣٢ هجری/١١٣٧ میلادی .

(٥) در حجاز سال ٥٧٩ هجری/١١٨٣ میلادی.

(٦) در تونس سال ٦٤٧ هجری/١٢٤٩ میلادی .

(۷) در مغرب پیش از سال ٦٨٥ هجری/١٢٨٦ میلادی. [۳]

(۸) در اندلس سال ۷٥٠ هجری/١٣٤١ میلادی .

1. Manuel d' Art musulman. tome II. pp. 516. 517.

۲. الاحاطه، ج ۱، ص ۳۳۰.

۳. در رسالهٔ دکتر عبدالهادی تازی دربارهٔ جامع القرویین آمده است که نخستین مدرسه‌ای که در مغرب تأسیس شد مدرسه‌ای بود که آن را امیرالمسلمین یوسف بن تاشفین در فاس به سال ٤٦٢ هجری/١٠٦٩ میلادی بنا کرد. همچنانکه او مدرسهٔ دیگری در

دنبالهٔ پاورقی در صفحهٔ بعد

و تنها چیزی که باید با نوعی از شگفتی بدان برخورد کرد آنست که مورّخان بزرگ عراق علی‌رغم تماس علمی استواری که بغداد باخراسان وماوراءالنهر داشته است از مدارسی که در شرق اسلامی تأسیس شده بود هم ذکری به میان نیاورده‌اند. با اینکه این مدارس پیش از سه قرن قبل از وفات خطیب بغدادی تأسیس شده‌اند حتی یک مدرسه را در مشرق - چه از اهل سنت، چه از مدارس فقه - ذکر نکرده است. با این وصف که او تمام این سرزمین‌ها را دیده و از علمائی که در آن درس داده‌اند یا مجالس املاء و تذکر را در آن برپا کرده‌اند چیز نوشته است. همچنین او درباره اشخاصی که از آنجا به بغداد آمده‌اند نیزمطلبی نوشته است. ابن جوزی وابن دبیثی و ابن اثیر نیز چنین کرده‌اند. به‌این مدارس فقط تاج‌الدین‌سبکی‌وشمس‌الدین‌ذهبی‌وتقی‌الدین مقریزی - باتوجه‌به دوریشان از این سرزمینها و نزدیکی‌شان با اهل عراق - اشاره کرده‌اند. ابن النجار بغدادی به بعضی از این مدارس اشاره کرده است ولی، باید گفت که اشاراتی از این دست گذرا بوده است. از این رو من کوشیدم که اطلاعات خود را از مدارس شرق از تاریخ شهرهای آن سامان که در آنجا تصنیف شده است، گرد آوری کنم، و آنچه را دریافتم می‌خواهم در این بحث در اختیار پژوهندگان بگذارم.

وازمطالبی که دراین بحث نیزبایدگفت این‌است که بعضی‌ازمورخان‌ومحققان قدیم و معاصر از آرائی که ابن خلکان و ذهبی و سبکی و مقریزی داده‌اند‌استفاده کرده‌اندکه ازمیان آنها باید به جرجی زیدان در کتاب تمدن اسلامی(۱) اوواحمدامین‌درکتاب‌نیمروز

دنبالهٔ پاورقی از صفحهٔ قبل

تلمسان تأسیس کرد که یکی از بدایع روی زمین بود. علاوه براین نخستین مدرسه‌ای که بنومرین ایجاد کردند در سال ۶۷۰ هجری بود که آن مدرسه «مدرسة الحلفاويين» است. این مدرسه را ابویوسف یعقوب تأسیس کرد و از همین رو «مدرسة اليعقوبية»خوانده شد که به مدرسه صفاران معروف گردید. نگاه کنید به رسالهٔ مذکور، ص ۹۲، و ص ۱۰۵ و ص ۲۶۴، و انیس المطرب، ص ۲۸ وص ۱۵۴، وجذوة المقتبس، ص ۲۲۰ - ۲۲۴.

۱. ج ۳، ص ۲۲۳.

اسلام او [۱] و دکتر احمد شلبی در تاریخ تربیت اسلامی [۲] و محمد غنیمه در کتاب تاریخ‌دانشگاههای بزرگ اسلامی [۳] اشاره کرد . امّا همه این مورخان . مدارسی را که در بلاد مشرق و در زمانهای پیش از آن مدارس بنیاد یافته بودند ذکر نکرده‌اند و هیچیک از آنها فصلی از مدارس خراسان و ماوراءالنهر نیاورده است . دراین مناطق مدارس مستقل بسیاری موجود بوده‌است که تأسیس آنهادر اوائل قرن چهارم هجری/دهم میلادی صورت گرفته است . به سخن دیگر . این مدارس همه بیش از یکقرن و نیم قبل از نظامیهٔ بغداد تأسیس شده‌اند . حقوق ارباب این مدارس از بدو تأسیس هرمدرسه برای آنهامقرر شده است و بر آنها ، اوقاف نیکوئی از کتب وعقارات ودیگرامکانات وقف‌شده است . دراین بحث به‌امتیازات این‌مدارس وگنجینه‌هاوتعهد عمارات آن،ونیزبه خانه‌های مدرسان وطلاب وواردین، وبه فراوان بودن اوقاف آن ، وبه‌مدرسان وخدماتی که‌به‌تمدن اسلام و زبان‌عرب کرده‌اند، اشاره خواهیم کرد . در اینجا سخن آخر خود را دراین باره می‌گوئیم که : این مدارس از مساجد مستقل بودند و در خارج از مساجد بنا شده‌اند و جائی برای سکنای فقها و مدرسان داشته و اوقاف بسیاری بر آنها وقف شده است که قسمتی از آنها صرف حقوق و مقرری فقها و طلاب می‌شده است .

۲ ـ بنای مدارس در خراسان و ماوراءالنهر

مدارسی که قبل از نظامیه بغداد در خراسان و ماوراءالنهر تأسیس شده بودندهمه برای یک مذهب ازمذاهب چهارگانه بودند . اغلب این مدارس برای شافعیها وحنفیها بوده است .

این نشان می‌دهد که رقابت میان این‌دومذهب شدید بوده‌است . از این‌رو ، بسیار اتفاق می‌افتاد که میان دو مذهب دشمنی در می‌گرفت و عامهٔ مردم راه گم می‌کردند . [۴]

---

۱. ج ۲ . ص ۴۹ .

۲. ص ۹۹ ـ ۱۰۰ و نیز ص ۳۵۲ .

۳. ص ۷۹ و ص ۱۰۰ .

۴. طبقات سبکی ج ۵، ص ۳۴۴ .

چنانکه در سیاق آمده است[۱] مدارسی که ذکرشان رفت، در محوطه‌ای خارج ازمساجدساخته می‌شد وهزاران‌دینار صرف بناومرمت وبرگزیدن مصالح آن می‌گردید. چیزی که بر وسعت آن دلالت می‌کند این است که این مدارس در درون خود مساجدی داشته که‌دارای‌مناره‌هائی چند بوده است. همچنین درآنجا مجالس‌املاء ومجالس ذکروعزاداری برگزارمی‌شده است و هزاران نفر ازمردم در این مناسبتها و درنمازی که برجنازهٔ علما برگزار می‌شد حاضر می‌گشتند.[۲]

آنچه دلالت می‌کند که این مساجد خارج از مدارس بوده‌اند ـ به استثنای یک مدرسه که مدرسه صندلی که به مدرسه «داخل مسجد»[۳] معروف بوده است ـ دوامر مهم است یکی: آمدن اشارات فراوان دال بر دفن مؤسس و خاندان او و بعضی ازعلماء در آن، که در مورد مساجد چنین نیست. از همین رو در ذکر مدرسه سهل صعلوکی عجلی گفته‌اند: «محمدبن یحیی‌مزکی درپشت‌مدرسه ودر کنارپسرش بخاک‌سپرده‌شده‌است».[۴] و علی بن حسن صندلی درمدرسه‌اش بخاک سپرده شده است[۵] وهنگامی که عبدالواحدبن عبدالکریم بن هوازن قشیری در سال ٤٩٤ هجری فوت کرد در مدرسه قشیریه بر او نماز گزاردند و در کنار برادر و مادر و نیایش در مدرسه دفن کردند».[۶] و ابوالفتح عبدالملک بن عبدالله بن صاعدبن قاضی ابومحمد بن صاعد در مدرسه صاعدیه دفن شده است.[۷]

---

۱. ورقه ۶۱ آ، ۳۰آ.

۲. السیاق برگهای: ٤٥ ب، ۲۹ ب، ۶۳ب، ٤۳ب، ۸۵ب، ۸۶ آ، ۸۹آ. و منتخب السیاق‌برگهای: ۲۸ب، ۷۲ ب، ۲۳آ، ٤۰ آ، ٤۲ب، ۹۱آ، ۹۸ آ ب، ۳۵ آب، ۱۲۱ آ ب، ۱۲۳ آ، و تاریخ بیهقی‌ص ۲۱۳.

۳. منتخب السیاق برگهای: ۱۱۳ب، ۱۱٤آ.

٤. منتخب السیاق برگ ٤۱آ.

۵. منتخب السیاق برگ ۱۶آ.

۶. منتخب السیاق برگ ۱۱٤ ب.

۷. السیاق. برگ ۵۲ آ.

۸. السیاق. برگ ٤۹ آ.

دوم آنکه این مدارس مسکن علمای مشهور در جوار مدرسه بوده است . مثلاً گفته‌اند که او «از مجاوران مدرسه قشیریه» است . [1] در بعضی از موارد ، به موقع مدرسه خارج از مسجد به صراحت اشاره کرده‌اند وگفته‌اند: «در کنار دروازه جامع منیعی» . [2] یا «در دروازه جامع قدیم» . [3] یا «در دروازه خانه‌اش در رأس راه مسیب» [4] یا «در راه ابوعلی دقاق» [5] و از ابوسعید زاهد ذکر کرده‌اند که او قبل از سال ۴۰۴ هجری «در راهش مدرسه و بیمارستانی» ساخت [6] و گفته‌اند «ابوبکر بن فنجویه مجلس املائی در مدرسه ابوسعد زاهد در راه خرگوش» برپا کرد. [7] و «ابن قطان در مدرسه منسوب به او در سوق الخضریین املاء می گفت» [8] یا در «مدرسه بیهقی در راه سیار» [9] و از این گونه .

۳ ـ سکونت در مدارس مشرق

مدارس خراسان و ماوراءالنهر برای سکونت مدرسان و طلاب نیز آماده بود ودر بعضی اوقات علمائی که از مناطق دیگر می‌آمدند درآنجا منزل می کردند. در سطور آینده مثالهائی رااز مدارسی که قبل ازنظامیه بغداد دراین دیاربرپا شده‌اندذکرخواهیم کرد. ذکر کرده‌اند که ابوعلی جاجرمی در مدرسه‌ابوسعد زاهد سکنی‌داشت وبعد ازاومطوعی سالهای درازی درآن سکونت داشت [10] ومتوی درمدرسه‌ای که برایش ساخته شده‌بود

۱ . منتخب السیاق . ٤۱ آ.
۲ . ناجی معروف . برگ ٤۸ آ.
۳ . ناجی معروف برگ ۲٦ ب.
٤ . ناجی معروف ۲٦ ب. و سبکی ج ٤، ص ۸۰ .
٥ . منتخب السیاق ۳٦ آ.
٦ . السیاق ٤۷ آ.
۷ . منتخب السیاق. ٤۲ ب، ۲٥ آ.
۸ . السیاق. ٦۳ ب.
۹ . منتخب السیاق . ۲٥ آ ب.
۱۰ . السیاق. ۸٥ ب، ۸٦ آ.

سکونت داشت.[1] ابن غاصرة اسدی در مدرسه‌ای که برایش ساخته شد فرود آمد و شاگردان از هر سوی عزم او کردند. [2] فارمذی در قشیریه سالها سکونت داشت [3] و ابوطاهر الشباك در مدرسه امام الحرمین فرود آمد. [4] و مدرسه منیعی به ابوحسین امیرعبادی تسلیم شد و او در آنجا اقامت کرد و ساکن آن شد. [5] وعلی بن حسین مروزی در مدرسه مشطی فرود آمد. [6] و مبارك واسطی در مدرسه مشطی ساکن شد و درآن درس داد و مناظره کرد، [7] و در مجالس حاضر شد. محمد بن اسحاق البحاثی در مدرسه سیوری ساکن بود. [8] از ساکنان دیگر این مدرسه ابوعباس الشقانی حسنوی عالم کلام بود. [9] مدرسه ابن حبان تمیمی، مسکن اصحاب اوطلاب غریب از اهل حدیث وفقیهان قرار گرفت. [10] علی جرجانی که از اصحاب ابوحنیفه بود در مدرسه صاعدیه [11] ساکن بود. مظفربن محمد وراق از ساکنان مدرسه بیهقی بود. [12] قاضی ابوحسن مروزی در سال ٤٥٧ هجری [13] در مدرسهٔ شطی فرود آمد و ابوفرج غندجانی درمدرسه سراجین نیشابور ساکن شد. [14] ابوالقاسم انصاری در مدرسه شحامی وفات یافت. [15] و علی بن

۱. ن. م برگ ٦٣ ب.
۲. دمیه القصر ص ۳٥۸-۳٦۲ والوافی ج ٤ ق ۱ برگ ۱۰۹، وانباه الرواة ۱: ۳۳٦.
۳. منتخب السیاق ۱۲۱ آ وب، وبرگ ۱۲۳ آ.
٤. منتخب السیاق برگ ۳٦ ب.
٥. ن. م برگ ٤۸ ب.
٦. ن.م برگ ۱۱۳ ب.
۷. السیاق ۱۹ آ ب منتخب السیاق برگ ۱۳٤ ب.
۸. منتخب السیاق برگ ۱۲ آ.
۹. ن.م برگ ۱۳ آ.
۱۰. معجم البلدان ۱: ٤۱۷-٤۱۹.
۱۱. السیاق برگ ٦۹ ب و ۷۰ آ.
۱۲. منتخب السیاق برگ ۱۳۲ آ.
۱۳. ن. م. برگ ۱۱۳ ب.
۱٤. دمیة القصر ص ۲۲٤
۱٥. منتخب السیاق ۱۲۸ آ.

احمد صندلی در مدرسه داخل در مسجد معروف به نام او سکونت داشت.[۱]

۴ ـ اوقاف و حقوق برارباب مدارس در عراق

حاکم ابوعبدالله معروف به ابن‌البیع ضبی در کتاب خود تاریخ نیشابور وعبدالغافر فارسی درکتاب خود سیاق و صریفینی در کتاب خود منتخب السیاق و تاج‌الدین سبکی در طبقات مطالب فراوانی پیرامون اوقافی که وقف بر مدارسی که قبل از نظامیه در خراسان و ماوراءالنهر برای ساختن آن و دادن حقوق به ارباب آن از قبیل مدرسان و علما و طلبه ازمتفقهه واهل حدیث و واعظان و مذکران و صوفیه و ائمه و اذان‌گویان و مانند آنها شده بود نوشته‌اند. ابن حبان تمیمی متوفای سال ۳۵۴ هجری برای طلاب مدرسه‌اش حقوق فراوانی مقرر کرد که صرف آن می‌کردند.[۲] ابوبکر بستی ثروت بسیاری داشت که ازآن برای اهل علم مدرسه‌ای ساخت و برارباب آن قسمتی از مالش راوقف کرد که به اوقاف ابی بکر بکرشتیان معروف بود.[۳] ابومظفر اسفراینی مدرسه بلخ را از اوقاف آن تعمیر می‌کرد.[۴] نظام‌الملک طوسی به ابوبکر خجندی مدرسه نظامیه اصفهان و اوقاف آن را تفویض کرد.[۵] نظام‌الملک ابوالقاسم هذلی را فرستاد تا در مدرسه و مسجد برای قرائت بنشیند و رسوماتی برای او معین کرد.[۶] و همه صوفیان و غریبان قصد مدرسه قشیریّه را می‌کردند.[۷] نصربن سبکتکین مدرسه سعیدیه را در

---

۱. ن.م. برگ ۱۱۴ آ.

۲. معجم البلدان ۱،:۴۱۷-۴۱۹.

۳. منتخب السیاق برگ ۲۶ ب.

۴. السیاق برگهای :۸۲ ب و۸۳ آ.

۵. منتخب السیاق برگ ۸آ.

۶. ن. م، برگ ۱۱۴ آ ب. عبارت نسخه در اینجا مضطرب است و چه بسا چنین بوده باشد «لیقعد فی المدرسة والمسجد». واهمیت این متن درآنست که برقرار نمودن شهریه را برای مدرسان نشان می‌دهد. وترجیح دراینست که گفته شود «کان قعد للا قراءفی المدرسة» نه مسجد زیرا تعلیم در مسجد تنها برای رضای خدا بوده است.

۷. منتخب السیاق، برگهای :۱۲۱ آ ب، ۱۲۳ آ.

حدود سال ۳۹۰ هجری ساخت و موقوفاتی را برای آن اختصاص داد.[۱]

۵ ـ گنجینه‌های کتب در مدارس خراسان و ماوراء النهر

چون در مدارس مخزنهای کتب ازاموری بودند که دردرس وبحث‌از آنهااستفاده میشد، مؤسسان‌مدارس کتب بسیاری‌را وقف مدرسه‌های کردند. این‌کتابهادوزمینه‌های مختلف‌علوم وفنون بودند وبرای آنها ساختمانهای مخصوص و اطاقهای متعدد برپاکردند و خازنان و مشرفان و ناظران را بر آن‌ها گماشتند. کثرت مخزنها و کتابخانه‌ها، عنایت مسلمانان به علم و عالمان و طلبه را نشان می‌دهد. در سطور آتی خلاصه‌ای از خانه‌های کتاب را در مدارسی که قبل ازنظامیه بغداد یاهمزمان با آن برپا شده‌اند خواهیم آورد.

ابوحاتم بستی تمیمی متوفای سال ۳۵٤ هجری کتب خود را وقف کرد و آنها را درخانه‌ای جمع کرد که یک نفرآن را اداره می‌کرد. ابوحاتم بستی کتب را تسلیم اوکرد تا به هر که می‌خواهد نسخه‌هائی از آن بدهد بدون اینکه چیزی از مدرسه خارج شود.[۲]

ابوالقاسم انصاری، ابوصالح موذن را پس‌از وفات خود در مدرسه بیهقی جانشین خود کرد و کتابهای موقوفه و مملوکه خود را نزد او حفظ کرد و او از ورّاقان بود.[۳]

ابوالفضائل صالح بن احمد متوفای سال ٤٧٤ هجری مقام پدرخود را درحفظ کتب و امور مالی مدرسه بیهقی که از آن پدرش بود حفظ کرد.[٤]

ابوصالح‌مؤذن متوفای سال ٤٧٠ هجری محل‌اعتماد مردم درامانات وکتب حدیث موجود درمخزن‌های‌موروثی از مشایخ بودکه براهل‌حدیث وقف شده‌بود. این‌کتابها نزد اودراطاق ازمدرسه‌ای که به‌بیهقی منسوب‌بودنگاهداری می‌شد. اومتصدی حفظ آن‌شده

---

۱. منتخب السیاق برگ ۱۳٦ ب.

۲. معجم البلدان ۱: ۷۱٤-۹۱٤.

۳. السیاق برگ ۹۲ ب، ۳۰ آ.

٤. ن.م. برگ ۸۳ آ.

بود و متولّی اوقاف محدثان، از جوهر و کاغذ و از این قبیل بود. او این مواد را بر آنان پخش می کرد و بدانها می‌رسانید و از اوقاف مدرسه بیهقی سعی درعمارت وتعهّد مرمّت آن می کرد. (۱)

یاقوت در معجم البلدان ده مخزن کتاب را تنها درشهر مرو ذکر می کند و می گوید که در دنیا مانند آن را ندیده است پس آنها را چنین برمی‌شمارد: دو خزانه در جامع که به یکی‌از آنها عزیزیه می گفتندو آن راعزالدین ابوبکر عتیق زنجانی‌وقف کرده‌بودودوازده هزار مجلد یا نزدیک به آن داشت. دیگری‌را کمالیه می گفتند وسومی خزانهٔ شرف‌الملک مستوفی ابوسعدمحمدبن منصور که‌درمدرسه‌اش‌برای‌حنفیه درمروتأسیس کردواومؤسس مدرسه ابوحنیفه در بغداد در سال ٤٥٩ هجری بود و حنفی مذهب بود. و چهارم خزانهٔ نظام‌الملک در مدرسه‌اش بود و پنجم ششم دو خزانه از آن سمعانی بود. و هفتم خزانه‌ای است در مدرسهٔ عمیدیه و هشتم خزانه‌ای است از مجد الملک که یکی از وزرای متاخر بود. و نهم خزانه‌های خاتونیه در مدرسه خاتونیه بود. و دهم الضمیریه واقع در خانقاهی که آنجا بود. سپس می گوید بدست آوردن آن کتابها آسان بود و منزل من هیچگاه از دویست مجلد آن که بدون ودیعه می‌دادند خالی نبود. (۲)

ابوعلی جاجرمی مدرسه‌ای به نام خود داشت و خزانهٔ کتب آن به دست خود او بود که از آن نگهداری می کرد. (۳)

در نظامیه نیشابور حسن بن احمد سمرقندی حجره‌ای داشت که ساکن آنجا بود و آنجا پر از جزوه‌هائی بود که او در وسط آن می‌نشست. (٤) ابوالقاسم انصاری در خزانه کتب مدرسه نظامیه معتمد بود و او را برای صیانت و دیانتی که داشت بدان کار گماشته بودند و هر روز از ظهر تا عصر در آن‌جا می‌نشست و در خزانه کتب را باز

۱. منتخب السیاق برگهای: ۳۱ آ ب، ۳۲ آ.
۲. معجم البلدان مادهٔ (مرو) ٥: ١١٤.
۳. منتخب السیاق برگ ٤٢ ب.
٤. السیاق برگهای: ٦ ب، ٧ ب.

می‌کرد و طالبان برای استفاده به آنجا می‌آمدند.[۱]

۶ ـ خدمتهای علمی و اجتماعی

کسی که اخبار مدارس درخراسان وماوراءالنهر را دنبال می کندبه عینه می‌بیند که مدرسان آن ـ چه‌ازاصل عربهایی باشندکه‌ازاول‌فتوحات اسلامی درآن‌سرزمینهاسکونت یافته‌اند ویا از طریق مسافرت به آنجا آمده‌اند و چه از ساکنان اصلی کشور باشند یعنی آنهایی که‌ازفرهنگ عربی‌واسلامی‌بهره‌ای یافته‌اند ـ همه کمر به‌خدمت‌فرهنگ‌اسلامی‌ودین اسلام‌وزبان عرب بسته بودندومدارس وخانه‌های حدیث ورباط و بیمارستان درآن برپا کرده‌اند. تدریس آنان بزبان عربی بود وآثارشان را به عربی می‌نوشتند و مؤلفات‌آنان همچنان یکی ازمبانی مهم میراث عربی وفرهنگ اسلامی است. آنها درکنار این اقدامات خدمتهای اجتماعی مهمی نیز می کردند. در زیر از این خدمتها یاد می‌شود.

ابوالعباس‌صوفی درمدرسه خفاف خادم‌الفقراء بود.[۲] ابوصالح‌موذن صدقه‌های رؤسا و تجار را می‌گرفت و آنها را به مستحقان و نیازمندان و بیوه زنان و یتیم‌ها و زیان دیدگان می‌رساند.[۳] فضل بن محمد فارمذی انواع خدمتها را در مدرسهٔ قشیریه انجام می‌داد تا از نامداران زمان و مشایخ مشهور گشت. و صوفیان و غریبان و درماندگان قصد او می کردند.[۴] عبدالله‌بن طاهر اصفهانی متولی نظامیهٔ بلخ مردی کریم وبااحسان بود و از غریبان و درماندگان دستگیری می کرد.[۵] و این همه البته غیر از شاعران مفلق بودندکه شعرهای عربی می‌سرودند وصله می گرفتند وغیرازخطیبان و واعظان ومذکرانی

۱. ن.م. برگ ۹۲ ب.

۲. منتخب السیاق، برگ ۳۵ آ.

۳. ن. م. برگ ۳۱ آ.

۴. منتخب السیاق برگهای ۱۰۹ آ ب و ۱۲۳ آ.

۵. السیاق برگ ۳۵ ب. (۷۸*) اینجانب مقاله‌ای تحت عنوان النظامیات العشر درمجلهٔ دانشکده‌مطالعات اسلامی‌بشماره ٤ درصفحه های ۳۱۷ الی ۳٤۷ منتشر کرده‌ام. همچنین از من کتابی اخیراً بچاپ می‌رسد درباره مدارس دیگرتحت عنوان النظامیات ومدارس المشرق.

بودند که برمنبرها خطبه می‌خواندند و درمساجد وعظ می‌گفتند و ازبالای مناره به زبان عربی ذکر می‌خواندند.

۷ - مشهورترین مدرسه‌هائی که قبل از نظامیه ساخته شده است

در این باره می‌توان لااقل ۳۳ مدرسه تک مذهبی را نام برد که در شرق قبل از نظامیه بغداد(سال ۴۵۹ هجری/۱۰٦٦ میلادی)ساخته شده‌اند. اگرمدارسی راکه‌همزمان با نظامیه بغداد یا اندکی پس از آن ساخته شده‌اند حساب کنیم، مقدار مدارس بسیار بیش از اینها خواهد شد. بسیاری از این مدارس درطول زمان خدمات علمی واجتماعی فراوانی انجام داده‌اند. اکنون مدارسی که قبل از نظامیه بغداد تأسیس شده‌اند همراه با تاریخ احداث آنهاومشهورترین مدرسان وناظران آنهاومخزن داران کتب آنها رایاد می‌کنیم و امیدواریم بتوانیم مدارس دیگر را در یک مقاله دیگری ارائه دهیم.

۱ - مدرسه حسان قرشی در نیشابور

این مدرسه پیش از سال ۳٤۹ هجری تأسیس شده است

این مدرسه را حسان بن محمد قرشی متوفای سال ۳٤۹ هجری در نیشابور پایه گذاشت. حاکم ضبّی در این باره گفته است: «او امام اهل حدیث در خراسان بود و از میان علمائی که دیده‌ام زاهدترین و عابدترین آنان بود و بیش از همه متقشف و ملازم مدرسه و خانه بود. تعدادی از مورخان شرح حال او را نوشته‌اند و گفته‌اند که او حسان بن محمد بن احمدبن هارون بن حسان بن عبدالله بن عبدالرحمن بن عنبه‌بن سعید بن العاص القریشی الاموی ابوولید نیشابوری بوده است. او یکی از ائمه دنیا بود. در بغداد ونیشابور ونسا درس می‌داد وحدیث می‌گفت واز اوحدیث نقل می‌شد. ولادت او پس از سال ۲۷ هجری بود و وفات او در نیشابور در شب جمعه پنجم ماه ربیع اول سال ۳٤۹ هجری اتفاق افتاد.(۱)

---

۱. سبکی، ۳: ۲۲٦-۲۲۹، البدایة و النهایة، ۱۱: ۲۳٤ و درآنجا «مروان بجای هارون‌آمده است». تذکرة‌الحفاظ ۳: ۱۰۳، شذرات، ۲: ۳۸۰. طبقات العبادی ص ۷٤-۷۵. العبر، ۲: ۲۸۱. النجوم الزاهرة، ۳: ۳۲۵ المنتظم، ٦: ۳۹٦. طبقات الشافعیة الوسطی برگهای ۳٦۰-۳٦۹ب.

۲ ـ مدرسه ابن حبان تمیمی در نیشابور

این مدرسه پیش از سال ۳۵۴ هجری تأسیس شده است

این مدرسه را ابو حاتم محمدبن حبان تمیمی در نیشابور پیش از سال ۳۵۴ هجری بناگذاشت. یاقوت در معجم‌البلدان می‌گوید ابوحاتم بن حبان کتابهایش را وقف کرد و آنها را درخانه‌ای که خود مرسوم آن را داده بود جمع کرد. حافظ ابو عبدالله حاکم ضبی گفته است: خانه ابوحاتم بن حبان است که امروز مدرسه‌ای برای اصحابش است. این مدرسه همچنین مسکنی برای غریبان ازاهل حدیث وفقه است. آنهاحقوقی دارندکه‌مرتباً می‌گیرندرودرآن گنجینهٔ کتبش‌قراردارد که دردست وصیّ‌اواست واوآن‌را به هر کس که بخواهدنسخه‌ای ازآن بردارد بدون اینکه‌از کتابخانه خارج شود به امانت می‌دهد.[1]

۳ ـ مدرسهٔ ابوحفص در بخارا

این مدرسه پیش از سال ۳۶۰ هجری تأسیس شده است

تاج‌الدین سبکی در طبقات وسطی در شرح حال محمد بن احمد بن علی بن شاهویه که او ابوبکر قاضی فارسی است، به نقل از حاکم از آن یاد می‌کند آنچه سبکی از کلام حاکم نقل می‌کند این است: او زمانی امام نیشابوربود سپس به بخارا رفت[2] و در مدرسه ابوحفص فقیه درس می‌داد سپس به نیشابور رفت و درآن جاحدیث گفت ودر ذیقعده سال ۳۶۱ هجری درنیشابور درگذشت. در طبقات شیرازی آمده‌است: ابوبکر شاهویه در سال ۳۶۱ هجری درگذشت او جامع میان فقه و علم حساب بود. این امر بر این دلالت می‌کند بر این که مدرسه قبل ازخروج ابن شاهویه به بخارا در بخارا وجود داشته است. در منتخب السیاق شرح حالی‌ازابوالحسن فقیه‌وجوددارد ـ اوعلی‌بن‌ابونصر

---

۱. معجم البلدان ۱: ۴۱۷-۴۱۹. در اینجا ازاین مدرسه یاد شده ونامهای مصنفات آنجا نیز آمده است. ، آدام متز ۱ : ۲۹۳ وی از وستفیلد ص ۳۷ نقل کرده است. البدایة والنهایة ۱۱: ۲۵۹ وکامل ابن اثیر ۷: ۱۱۶ و المنتظم ۹: ۶۴-۶۸.

۲. طبقات الشافعیه ۳: ۷۸ وطبقات الشافعیه متوسط برگ۱۳۳ ب وطبقات شیرازی ص ۱۲۱. و الجواهر المضیئه ۲: ۱۸ .

و از رجال هنرمند و صاحبنظر در امور قضا بود . قرائت صحیح بخاری را نزد ابوسهل حفصی درمدرسه درسال ۴۶۵ به پایان برد ووفاتش درسال ۵۱۳ هجری بوده است. شاید این مدرسه مدرسهٔ حفصیه بوده باشد. و از این عبارت نتیجه می‌گیریم که این مدرسه در سال ۵۱۳ هجری موجود بوده است. (۱)

۴ ـ مدرسهٔ مرست در پنج ده

این مدرسه پیش از سال ۳۶۵ هجری تأسیس شده است

این مدرسه در قریه مرست یکی از قراء پنجگانه پنج ده یا فنج ده در مرو رود ساخته شده است . تاج‌الدین سبکی از آن در طبقات کبری (۲) در شرح حال ابوبکر محمدبن علی‌بن اسماعیل القفّال کبیر شاشی متولد سال ۲۹۱ هجری متوفای شاش درذیحجّه سال ۳۶۵ هجری در سند از مشارکت او در جنگ پادشاه روم زمانی که مسلمانان علیه‌او شوریدند یادکرده است. او در آن زمان امام مسلمین درتفسیر وحدیث وکلام واصول و لغت وشعر ونیز امام‌آن روزگار درماوراءالنهر برای شافعیان بود واز آنان بیشتر علم اصول می‌دانست ودرطلب حدیث ازآنان بیشترسفرمی‌کرد. فقه شافعی درماوراءالنهر از او منتشر شد و قصیدهٔ غرایی در رد قصیده‌ای که از سوی پادشاهان روم در ذم مسلمین وارد شده و بر آنان گران آمده بود، گفته است. سبکی از قصیده اوّل ۱۶۷ بیت و از قصیده دوم ۴۹ بیت را ذکر کرده است .

۵ ـ مدرسه باب بستیان در غزنه

این مدرسه پیش از سال ۳۸۵ هجری تأسیس شده است

ذکر آن‌در تاریخ بیهقی(۳)درسخن‌ازابوصالح‌در گذشتهٔ سال ۴۰۰ هجری آمده‌است. درسال ۳۸۵ هجری محمود غزنوی او را درغزنه برای‌امامت مذهب ابوحنیفه تعین‌کرد

---

۱. منتخب السیاق برگ ۱۱۶ آ.

۲. ۳: ۴. ۲. پنجده و آن عبارت از پنج قریه بوده است در نواحی مروالرودخراسان، که کسانی بدانجا بنام پنجدهی معروف بوده اند و تعریب آن را فنجدهی می‌گفتند.

۳. تاریخ بیهقی ص ۲۱۳.

و در باب بستیان. در مدرسه‌ای که آنجا بود. به تدریس اشتغال ورزید و قاضی‌القضاة ابوسلیمان داودبن یونس به تعلیم او ازتحصیل فراغت یافت وعلم را از اوفرا گرفت. واین ابوصالح منزلت بزرگی نزدسلطان‌محمود داشت وهنگامی که‌وفات‌یافت سلطان به‌وزیرش ابوالعباس اسفراینی دستور داد که به‌مدرسه‌این‌امام برودوبرای‌اومجالس‌عزاداری‌برپاکند.

۶ ـ مدرسهٔ محمدالحمشادی

این مدرسه پیش از سال ۳۸۸ هجری‌تأسیس شده است

محمدبن عبدالله‌بن حمشاد، ابومنصوربن ابی محمد حمشادی نیشابوری فقیه‌وادیب و زاهد، دررشته‌های گوناگون‌تصنیفات خوب دارد. حدیث را درخراسان از ابوحامدبن بلال و ابوبکر قطان و هم رتبه‌های ایشان، و در عراق از ابوعلی صفار و ابوجعفر رزاز و هم رتبه‌های ایشان، و در حجاز از ابوسعیدابن اعرابی و هم رتبه‌های ایشان فرا گرفت. وی زاهد و عابدی مجتهدبود. او از سلاطین و دوستان آنها دوری می‌جست و همیشه گوشه مسجد و مدرسه خود را گرفته بود. و در معاش روزانهٔ خود به مقرری اوقاف گذران وبسنده می‌کرد. وازدست اوجمعی ازدانشمندان وواعظان فارغ‌التحصیل شده‌اند. وحاکم ازاونام می‌برد ومی‌گوید: ابومنصور در۱۶رجب بیمارگشت ودرروز جمعه ۲۴ رجب سال۳۸۸هجری درگذشت. ابویوسف‌زاهداوراغسل‌دادودرباب‌معمربراونماز خواند. اودر نزدیکی قبر احمدبن حرب زاهد مدفون شد. حاکم همچنین می‌گوید: گروهی از یارانش به من‌گفتندکه اوقبل‌ازبیماریش هرروز این شعر راچندین‌بار برزبان می‌راند:

وَ مَا تَنْفَعُ الآدَابُ وَ الْحِلْمُ وَ الْحجیٰ
وَ صَاحِبُهَا عِنْدَالکَمَالِ یَمُوتُ

ولادت او در سال ۳۱۶ هجری بوده است. (۱ *)

۷ ـ مدرسهٔ ابن رضوان

این مدرسه به سال ۳۹۰ هجری تأسیس شده است

این مدرسه را حسن بن داود بن رضوان ابوعلی فقیه سمرقندی در نیشابور پایه گذاشت. اودرخراسان وعراق درس فقه خواند، ودربصره سنن ابوداود را ازابن داسه شنید سپس‌به نیشابوربازگشت ودرآنجا اقامت‌کرد واین مدرسه را ساخت وپنج سال در

۱. * منتخب طبقات نووی برگ ٤٣ آ.

آن درس داد وسنن را روایت کرد ودانشجویان آن را نزد وی خواندند وعلم را انتشار داد، وتا زمانی که فوت کرد (دوشنبه ۱۲ رجب سال ۳۹۵ هجری) در همین حال باقی بود.[۱]

۸ـ مدرسهٔ سعیدیهٔ نیشابور

این مدرسه بعد از سال ۳۹۰ هجری تأسیس شده است

این مدرسه را امیر عالم ابوالمظفر نصر بن ناصرالدین ابومنصور سبکتکین در نیشابور پایه گذاشت وسبکتکین در سال ۳۹۰ والی نیشابور شد. او چندی با مشایخ وائمّه نیشابور مصاحبت کرد و از همراهی آنان برخوردار شد و از این مساعدتهای آنان استفاده برد و مدرسه سعیدیه را پایه گذاشت واوقاف بسیاری بر آن وقف کرد. پس به غزنه بازگشت و در آن جا وفات یافت. مرگ او در ماه رجب سال ۴۱۲ هجری اتفاق افتادو از الحاکم ابوعبدالله الضبّی الحافظ حدیث شنید سبکی در طبقات وسطی از مدرسه او به نام سعیدیه نام می برد و این غیر از آن است که طبقات کبری آمده است.[۲]

۹ـ مدرسه دقاقیه در نیشابور

در سال ۳۹۱ هجری ساخته شد

مؤسس آن استادشهید ابوعلی حسن بن علی دقاق است که آن را در سال ۳۹۱ هجری ساخته است. واین سالی بود که دختر دانشمند ومشهور اوفاطمه که ذکر آن خواهد آمد[۳] در آن تولد یافت. نام این مدرسه در شرح حال ابواسحاق طوسی در گذشته سال ۴۱۱ هجری آمده است. اواز بزرگان مناظره کنندگان مذهب شافعی واز متمولان ودانشمندان بود. اواز همسایگان مدرسه بود که در بازارچهٔ ابوعلی دقاق می زیست.[۴] نام این مدرسه در شرح حال حسن بن محمد بن علی بن محمد دربندی معروف به ابوالولید بلخی محدث صوفی، یکی از مشایخ مشهور حدیث آمده است. اودر سال ۴۱۱ هجری به نیشابور آمد سپس به سفر رفت و بار دیگر به نیشابور آمد. آنگاه به سمرقند رفت ودر آنجا به سال ۴۵۰ هجری در گذشت. نویسنده

---

۱. السیاق برگ ۳آ.
۲. منتخب السیاق برگ ۱۳۶ ب. طبقات الشافعیة الکبری ۴: ۳۱۴.
۳. منتخب السیاق برگ ۱۲۳ آ.
۴. ن. م برگ ۳۶ آ.

السیاق می‌گوید که پدرش (پدرعبدالغافر فارسی) ازجزوه‌ها و حکایات شگفت آور او استفاده‌های بسیاری برده است و مؤلف سیاق درمدرسه، او را شیخی نیکو منظر دیده که در کنار قبر استاد شهید ابوعلی دقاق بوده است . و از وی حدیث شنیده است ؛ همانگونه که امام ابونصرقشیری نزد وی قرائت‌حدیث کرده است.[۱]

ابوعلی‌دقاق دختر دانشمند مشهوری داشت که به اوفاطمه می‌گفتند(۳۹۱ ـ ۴۸۰ هجری)او دردامان پدرش تربیت وتهذیب وتأدیب شدوقرآن را ازحفظ داشت ونوشتن می‌دانست. پدرش برای وی مجلس ذکر برپاکرد . و در آن زمان او غیر از این دختر، فرزند دیگری نداشت وهمهٔ اقبال اوبراین دختر بود. فاطمه در سال ۳۹۱ هجری به دنیا آمد و این سالی بود که پدرش مدرسه دقاقیه را بنیان نهاد . او هنگامی که به سن بلوغ رسید عروس امام زین‌الاسلام ابوالقاسم قشیری‌گردید.او پس ازاینکه انواع فضائل‌را فرا گرفت در محضر ابونعیم اسفراینی و سید ابوالحسین علوی و الحاکم ابوعبدالله الضبّی و ابوعبدالرحمن سلمی بهره فراوان برد. و بسیاری از دانشمندان نزد وی قرائت حدیث کرده‌اند . او زنی مجتهد و پرهیزگار بود و صاحب شش فرزند دختر و پسر گردید که تمامی آنها یگانهٔ دوران بودند و ۹۰ سال‌در طاعت بسر برد .[۲]

۱۰ ـ مدرسه صاعدیه نیشابور

این مدرسه پیش از سال ۴۰۲ هجری تأسیس شده است

ذکر این مدرسه درکتاب سیاق و درکتاب منتخب السیاق آمده است وازآنچه درالسیاق‌آمده چنین پیداست که قبل ازسال ۴۰۲ هجری بوده است وچنانکه درمنتخب السیاق آمده است[۳] این مدرسه قبل از سال ۴۰۴ هجری دایر بوده است .[۴]

ازمدرسان‌آن عبدالله‌بن محمدبن عمروزیادی قاضی ابوالقاسم ازعلما و فقهای بارزو خوش نام حنفی درنیشابوربوده است‌که قاضی امام ابوالعلاء درسال ۴۰۴ یعنی‌زمانی که‌او

۱. السیاق برگ ٥ ب.
۲. منتخب السیاق برگ ۱۲۳ ب.
۳. همان مأخذ برگ ۸۰ ب.
٤. همان کتاب برگ ۳۲ آ.

به حج دوم می‌رفته است وی را به‌جای خود درمدرسه بر گماشته است چنانکه عبدالغافر فارسی یاد می‌کند یا در سال ۴۰۲ چنانکه صریفینی نوشته است. وفات ابوالقاسم زیادی در شعبان سال ۴۳۰ اتفاق افتاد.

از مدرسان دیگر آن ابوالقاسم صاعدی ابن قاضی القضاة است که مردی بزرگ و فاضلی مشهور بود او رفتاری نیکو داشت و تعصبی شدید به سنت داشت در زمان پدرش یک چند منصب قضاوت را به نیابت ازپدر متولی شد. سپس در نیشابور به‌کار اشتغال ورزید وقاضی‌القضاة نیشابورشد و دوسال درمدرسهٔ صاعدیه درس داد. او در مذهب ابوحنیفه درجهٔ فتوی داشت و دیوان مظالم سلاطین را اداره می‌کرد و پیش آنان و نزد مردم مقرّب بود. به عراق وماوراءالنهر سفرکرد ودر بغداد و ری وهمدان حدیث خواند. وفاتش در روز دوشنبه اول ربیع‌الاول سال ۴۷۰ اتفاق افتاد. (۱)

از ساکنان مدرسه صاعدیه یکی ابوالحسن فقیه مفتی علی بن ابونصر جرجانی و از اصحاب ابوحنیفه بود اودر زمان خود درمجلس قضا محورفتویٰ بود. وفاتش درسال ۴۸۷ هجری اتفاق افتاد. (۲)

از مدرسان دیگر مدرسه صاعدیه ابوالعلاء صاعد بن منصوربن اسماعیل است که ذکرش پیش از این رفت. عبدالغافر فارسی در سیاق از او نام می‌برد و می‌گوید: قاضی القضاة، خطیب مذکر ومدرّس، یکی از خوش نامان مدرسه‌صاعدیه درعصرخودبود. او رابیاد دارم جوانی‌بود محبوب‌ومقبول باحسن‌اخلاق‌وحسن‌معاشرت، صحبتی‌لطیف‌داشت ودرمیان همگنانش عزیز بود. جمالی ظاهروفضلی وافر داشت. با پدروعمویش درمجالس‌و محافل حاضر می‌شد و به نیابت پدرش خطابه می‌خواند. در مدرسه پدرش‌درس می‌داد.

درصحبت امام ابواسحاق شیرازی‌و الاجل عفیف الخاص به رسالت از سوی امام المقتدی بالله به نیشابور آمد و نزد وی حدیث خوانده شد و سرانجام با ایشان به بغداد بازگشت و در روز دوشنبه ۷ شوال سال ۴۹۴ هجری درگذشت. (۳)

۱. منتخب السیاق برگ ۱۲۹.
۲. السیاق برگ ۶۹ ب، ۷۰ آ.
۳. ن. م ۸۷ ب-۸۸آ.

و درضمن شرح احوال عبدالملک صاعدی درگذشته به سال ۵۰۱ هجری ذکری از این مدرسه رفته است. و عبدالغافر گوید : نامش عبدالملک فرزند عبدالله بن صاعد ، ابوالفتح القاضی ابن القاضی ، ابومحمد بن صاعد است: وی پیری فاضل ، فقیه ذوفنون و مدرسی است از وجوه و خوشنامهای صاعدیّه و به رتبهٔ اجتهاد نزدیک است . به تفقّه مشغول است و در فقه فارغ التحصیل است و درخانوادهٔ خود به فضیلت شناخته شدهٔ است سمع حدیث نموده و لکن خیلی روایت نکرده است . وی در کهولت و به شب چهارشنبه ششم جمادی الآخر سال ۵۰۱ هجری از دنیا رفت و قاضی الامام ابوسعید محمد بن احمدبن صاعد برجنازهٔ او نمازخواند ودرمدرسهٔ صاعدیّه بخاك سپرده شد.(۱)

۱۱ ـ مدرسه ابوسعد زاهد در نیشابور

این مدرسه پیش ازسال ٤٠٤ هجری تأسیس شده است

مؤسس این مدرسه: عبدالملک فرزند ابوعثمان‌محمدبن ابراهیم نیشابوری شافعی، ابوسعد زاهد خرگوشی واعظ استاد، عالم، زاهد پرهیزکار بوده است. وی فقه را نزد ابوالحسین الماسرجسی آموخت و درفقه فارغ التحصیل گشت. آنگاه جاه ومقام را رها کرد وپیوسته با زاهدان مجالست کرد و ملازم عابدان گردید. درسفری که حج گزارد، مدتی مجاور آن دیار گردید . سپس به خراسان بازگشت ؛ و ملازم خانهٔ خویش شد و از دستاوردهای کسب خویش روزی می‌خورد ، و جاه و مال و مقام خود را در راه فقراء ومستوران و مستمندان دور از وطن و مجاهدان وگسستگان از دنیا بذل می‌کرد. وی در آن قحطی معروفی که به‌سال ٤٠١ هجری روی داده بود، دررسیدگی به مستمندان غریب ،و کمک به مُصیبت زدگان قیام نمود. وی در بازارچه محله خرگوش مدرسه و بیمارستانی بنا کرد،و چندکتاب در موضوع دلائل النبوه و علوم الشریعه تصیف کرد . و مصنفات او به شرق و غرب از بلاد مسلمین فرستاده شد .

و عبدالغافر فارسی در کتاب « سیاق » خود آورده است: « دانشمندان

۱ . السیاق برگ ۹٤ آ.

و مشایخ استادان همگی بر این باور بودند که در میان جمیع علما در دینداری . و زهد .و تواضع و بزرگواری نظیر وی ندیده‌اند» . وی در عراق و حجاز و مکّه و مصر و شام سمع حدیث کرده و در نیشابور برای او مجلس املاء برپاشد و سالیانی چند در آنجا املاء حدیث می‌کرد . و در گذشت او در جمادی الاولی سال ٤٠٤ هجری اتفاق افتاد و در خانقاهی که بدو منسوب بود و در محله یا بازارچه خرگوش قرار داشت. بخاك سپرده شد. و قاضی ابوعمر بسطامی برجنازه‌اش نماز گزارد. و مسلمانان اطراف حتّی اهل ذمّه درعزای او مجالس سوکواری برپا کردند زیرا که نام نیک و زیبائی باطن و حسن اخلاق و کوشش وجهد وافر او به اقطار عالم رسیده بود. گویند وی بسال ۳۹۳ هجری در راه حج به عراق آمده است . سبکی در طبقات خود آورده است که : البته خداوند وی را در راه بنای مساجد وحوضها وپل‌ها وبناهای عام‌المنفعه ولباس دادن به مستمندان عریان ازغریبان ورسیدگی به‌سادات بقدری موفق گردانیده بود که پس از آنکه بیمارستانهای قدیمی نیشابور خراب شده بود بیمارستانی را بنا کرد . وجمعی از یاران خود را مأمور درمان بیماران ساخت وپزشکانی را که دردسترس داشت با داروسازان بدانجا آورد.[1]

و از جمله کسانی که با مدرسه ابوسعد زاهد علاقه و ارتباطی داشتند عبارت بودند از :

ابوبکر فرزند فنجویه اصفهانی در گذشته بسال ٤٢٨ هجری که نام و نسب او عبارتست از احمد بن علی بن محمد بن ابراهیم یزدی اصفهانی، ابوبکر حافظ معروف

---

۱. سیاق ٤٧ آ، و درکتاب خطیب بغدادی که درگذشت اورا بسال ٤٠٦ هجری ضبط نموده . طبقات سبکی ج ٥ ص ۲۲۲ و ۲۲۳ نام وی را ابوسعد بن ابی عثمان خرگوشی ثبت کرده است. وخرگوش بازارچه‌ای در نیشابور بوده است. انساب ۱۹۵. ب. درکتابهای تبیین کذب المفتری ص۲۳۲ و شذرات ۱۸٤:۳ و العبر ۹٦:۳. و اللباب ۳٥۷:۱ و معجم البلدان ج ۲ ص۳٦۰-۳٦۱ ذیل مادهٔ خرگوش و درماخذ اخیر درگذشت او درسال ٤٠٦ هجری ضبط شده . همچنانکه در خطیب بغدادی ذکرگردیده است .

به ابن فنجویه که یکی از حافظان روزگار خویش، و در میان اقران خود از فرسان و یکه تازان اهل حدیث بشمار می‌آمد. وی راکتابهای بسیار است، وکتابی دربارهٔ صحیحین و همچنین تصنیفی در جامع ابوعیسی ترمذی تصنیف کرد. و بناهایی فراهم کرد، و برای مشایخ استادان پولها خرج کرد و بدانها اختصاص داد. وی در زیّ بازرگانی به نیشابور آمد و برای اهل بلد خویش از دانشمندان آنجا أمالی چند نوشت و آنگاه به اصفهان بازگشت، و در آنجا برای کسب حدیث جنبشی بوجود آورد و به نیشابور بازگشت و و ازدانشمندان آنجا حدیث بسیار شنید، و به هرات و ماوراءالنهر رفت و بازبه نیشابور برگشت ودر آنجا منزل کرد وبه تصنیف وتهیه کتب مشغول شد تا آنکه از حافظان‌و از پیشوایان‌معروف وصنعتگرانی کەزبانزد همه‌بودندگردید. برای‌اودرمدرسهٔ ابوسعد زاهد یک مجلس املاء درس برپاکردند، و او سالها درآنجا املاء حدیث می‌کرد و بسیاری از علماء نزد وی درس خواندند و گروهی از شاگردانش از زیر دست وی کار آمد شدند وی در سال ۳٤۷ هجری بدنیا آمد و بسال ٤۲۸ هجری درگذشت. (۱)

۱۲ ـ مدرسه سهل صعلوکی عجلی درنیشابور

این مدرسه پیش از سال ٤۰٤ هجری تأسیس شد

درکتاب منتخب‌السیاق (۲) ضمن شرح حال محمد بن یحیی بن ابراهیم بن محمدبن یحیی بن مخنویه که عبارت از: ابوبکربن ابی زکریای مزکیّ است و پدرش مکانتی و جدش حرمتی داشته‌اند، ذکری از این مدرسه آمده است. جد او، ابواسحاق مزکیّ که محدث خراسان و عراق بود. و امّا پدرش ابوزکریا او نیز محدّث زمان خویش بود. و ابوبکر مردی ظریف و از میان مشایخ مسلطترین کس بر سیرهٔ پیشینیان و راغب‌ترین کس بر تجمل بود. وی از مکثرین بود. در مدینة السلام برای وی مجلس املاء برپا داشتند و او بسال ٤٤۸ هجری بدانجا وارد شد و آورده‌اند

۱. منتخب السیاق برگ ٤۲ب ـ ۵۲ آ. و درآنجا سکة حرقوس یعنی محلهٔ خرقوس آمده که تحریف شده همان خرگوش است.

۲. برگ ۱٤ آ. تاریخ خطیب بغدادی ج۳ ص ٤۳۵ .

که در مجلس املاء او بالغ بر ۵۰۰ دوات در کار بود. وی بسال ۴۷۴ هجری در گذشت، وامام ابوسعید قشیری درمدرسه‌سهل‌صعلوکی برجنازهٔ اونماز گزارد ودرپشت مدرسه در کنار پدرش بخاك سپرده شد . و شمار مشایخ او را افزون از ۵۰۰ استاد برشمرده‌اندکه از همهٔ آنها اخذ حدیث نموده است و بیشتر آنها از احادیث عوالی بوده است .

و درمصادر گوناگون آمده است که نام ونسب سهل صعلوکی عبارت است از : ابوالطیب بن ابی سهل صعلوکی و اوعجلی و از بنی حنیفه بوده است که بسال ۴۰۴ هجری در نیشابور در گذشته بنابراین باید مدرسه‌اش پیش از تاریخ مذکور تأسیس شده باشد . وسهل صعلوکی مفتی نیشابور بوده است. و دربارهٔ او گفته شده است که وی ریاست دنیائی را با ریاست دینی جمع کرده است. واوبالقب شمس‌الاسلام نامیده می‌شد. ازپدرش ابوسهل حدیث شنید و نزد وی علم‌فقه آموخت و ازدست وی فارغ التحصیل شد . و در نزد چند تن از دانشمندان درس خواند . و حاکم ضبّی و ابوبکر بیهقی و دیگر فقهای نیشابور از وی روایت کرده‌اند. او مدتی عهده دار منصب‌های فتوی، وقضا و تدریس بوده است. یکی از بزرگان شافعی او را بدین‌گونه وصف کرده است که وی دانشمندی یگانه بود و به تنهائی یک امت بود . و امام دنیا علی‌الاطلاق و تمام وکمال یک شافعی مذهب زمان خویش بود. [(۱)]

۱۳ ـ مدرسه اسفراینی در نیشابور

قبل از سال ۴۰۰ هجری تأسیس شده است

حاکم ضبی در گذشته به سال ۴۰۵ هجری ذکر این مدرسه را ضمن شرح حال استاد ابواسحق اسفراینی آورده و دربارهٔ ابواسحق گفته است: که او بعد از اینکه مدتی درعراق بود به نیشابور بازگشت. ودرحالی‌که دانشمندان عراق وخراسان درتقدم‌علم

---

۱. سبکی طبقات ،۴: ۳۹۳ الی ۴۰۴ البدایة و النهایة در تاریخ درگذشت وی در چندجا دچار اشتباه شده است ابتدا یک بارسال ۳۸۷ هجری ثبت نموده و سپس یکمرتبه آن را تاریخ ۴۰۲ هجری آورده‌یکبار در ۱۱: ۳۲۴ و یکباردر۱۱: ۳۴۷. شذرات ۳: ۱۷۲. العبر ۳: ۸۸ و تاریخ نیشابور ۴۲ آ.

و برتری وی اقرار کرده‌اند وطن مألوف را برگزید و با اهتمام بسیار به نیشابور بازگشت، و برای وی مدرسه‌ای بنا گردید که پیش از آن در نیشابور نظیر آن ساخته نشده بود و در آنجا به تدریس و بیان حدیث پرداخت.

وسبکی از برای او شرح حال مفصلی نوشته؛ و درضمن آن گفته است: ابراهیم بن محمد بن ابراهیم بن مهران استاد ابواسحق اسفراینی، یکی از ائمهٔ دین بود در علم کلام و اصول و فروع. در خراسان و عراق سمع حدیث کرد، و ابوبکر بیهقی و ابوالقاسم قشیری... و جمعی دیگر از دانشمندان از وی روایت کرده‌اند. گویند: او به لقب رکن‌الدین ملقب بوده است. او را تصنیفهایی است نیکو که از همهٔ مصنفات دانشمندان برتر است وی مردی ثقه بود در ثبت حدیث. عامهٔ استادان و شیوخ نیشابور از وی کلام واصول آموخته‌اند. ونخستین مجلس املاء اودر مسجد عقیل نیشابور؛ بعد از نماز عصر روز پنجشنبه ماه محرم‌سال ٤۱۱ هجری برای وی برپا شد. او روز عاشورای سال ٤۱۸ هجری درگذشت و جنازهٔ او را به اسفراین بردند ودر آنجا بخاک سپردند.(۱)

۱٤ ـ مدرسهٔ صابونی درنیشابور

این مدرسه پیش ازسال ٤۰۵ هجری تأسیس شده است

از آنچه در منتخب السیاق (۲) آمده چنین برمی‌آید که این مدرسه پیش از سال ٤۰۵ هجری تأسیس شده است زیرا که در آنجا ضمن شرح حال مقتضی که از عبدالله بن طاهر بن احمد که همان حسین پوشنگی است چنین آمده است: «وی مردی محترم وفاضل بود. به سال ٤۰۵ هجری به نیشابور آمد و برای وی یک مجلس املاء درمدرسه صابونی برپا گردید». و از این عبارت برمی‌آید که این مدرسه باید قبل از سال ٤۰۵ هجری در نیشابور تأسیس شده باشد. و آن در محلهٔ یا بازارچهٔ حرب بوده است همچنانکه در الانساب چنین آمده است.(۳)

---

۱. سبکی طبقات ٤: ۲٥٦-۲٦۲ و۲۹۱ و ۳٤۱ الانساب برگ ۳۳ ب. البدایة و النهایة ۱۲: ۲٤. طبقات عبادی ۱۰٤، اللباب ۱: ٤۳ و فیات‌الاعیان ابن خلکان ۱: ۸.
۲. برگ ۷۹ ب.
۳. برگ ۳٤۷ آ.

ودر طبقات سبکی شرح حال مفصلی از شیخ الاسلام، ابوعثمان صابونی در گذشته به سال ۴۴۹ هجری آمده است که نشان می‌دهد وقتی که او مشرف به موت بوده از برادران و دوستان خویش خواسته است که ایشان در مدرسه بنشینند و به دانشجویان در قرائت قرآن کمک کنند و او را با دعا کمک کنند. همچنانکه وصیت کرده است که جنازه‌اش را به میدان حسین ببرند و فرزندش ابونصر بر آن نماز گزارد. اگر توانست حضور پیدا کند و اگر نتوانست که براو نماز بخواند. برادرش ابویعلی بر خواندن نماز مامور است و سپس به مدرسه بیاورند در جلو قبر پدرشهیدش بخاك بسپارند.[۱]

و ابوعثمان صابونی ملقب بوده است به «شیخ الاسلام» اعظم آل الصابونی. و زندگانی او مملو بوده است از کارهای بزرگ و مهم. و البته بسیاری از مورخین برای او شرح حالها نوشته و یادآور شده‌اند که نام و نسب او: اسماعیل بن عبدالرحمن بن احمد بن اسماعیل بن ابراهیم بن عامر بن عائذ؛ ابوعثمان صابونی بوده است و البته اهل سنت در سرزمین خراسان او را بالقب «شیخ الاسلام» ملقب ساخته‌اند واین جماعت مطلقاً کسی غیر او را بدین لقب نمی‌شناختند. و عبدالغافر فارسی شرح حال او را درالسیاق آورده و گفته است... وی شصت سال برای مسلمانان در مجالس تذکیر و وعظ شرکت کرد و برای آنها در نماز جمعهٔ جامع نیشابور حدود بیست سال خطبه خواند. و در طبقات سبکی آمده است که: «انه النسیب المعمّ المخوَل المدلی من جهة الأمومة الی الحنفیّة والفضلیّة والشیبانیة والقرشیّة والتمیمیّة و المزنیّة و الضبیّة من الشعب النازلة الی الشیخ ابی سعد یحیی بن منصور بن حسنویه السّلمی الزاهد الاکبر علی ما هو مشهور من انسابهم عند جماعة من العارفین بالانساب...» زیرا ابوعثمان اسماعیل بن زین البیت دخت شیخ ابوسعد زاهد بن احمد بن مریم دخت ابوسعد زاهد بزرگ بوده است. و در روز جمعه مجالس برپا می‌نمود و در آنجا خطبه می‌خواند همچنانکه گاهی هم درجامع منیعی که آن را حسان بن سعید بن...

۱. سبکی طبقات ۴: ۲۹۰-۲۹۱. منتخب السیاق ۳۸ ب-۳۹ آ. الانساب سمعانی ۳۴۶ ب طبقات المفسرین ص ۷ بروکلمان ۱: ۳۶۹ و ۳: ۶۱۸.

منیع مخزومی از ذریّه خالدبن ولید بنا کرده بود، خطبه می‌خواند.[۱]

و نیز از جمله کسانی که بر ایشان در مدرسه مجلس املا دایر بود فرزند صابونی عبدالرحمن ابوبکر صابونی بود. و عبدالغافر در کتاب السیاق دربارهٔ‌اش چنین آورده است: وی درنوبت مجالس و پذیرفتن و حضور یافتن در محافل جای پدرش را گرفت. و او ملیح الشمایل، وخوش منظر ولطیف روح بود، وتمام وکمال اجتماعی وبه اسباب دنیا سرگرم بود. وی با نظام الملک ملاقات کرد و او را بزرگ داشت و به او صله‌ها بخشید و مدتی پیش او ماند، و به منصب قضای آذربایجان رسید و در آن مقام بود که سمت قاضی القضاة یافت. و سپس به نیشابور بازگشت و برای خود یک مجلس املاء در مدرسه صابونی برپا کرد و به اصفهان سفر کرد و در حدود سال ۵۰۰ هجری در اصفهان درگذشت. وی ازپدرش شیخ الاسلام وعمویش استاد ابویعلی صابونی ودیگر مشایخ زمان خود سمع حدیث بسیار کرد.[۲]

و همچنین عبدالغافر در کتاب السیاق خود شرح حال مؤذن مدرسهٔ صابونی را چنین ذکر کرده است: نام او عبدالرحیم بن محمد المقری ابوالقاسم لبیکی بوده است. و دربارهٔ او آورده است که وی مردی دوست داشتنی و صالح بودکه قرآن را خوب قرائت می‌کرد، اخلاق و رفتاری پسندیده داشت. و از خواص اصحاب شیخ الاسلام صابونی بود، بسیارعبادت می‌کرد. ومدّت زیادی درآن مدرسه اذان‌می‌گفت‌وگاه برای مردم درآنجا امامت می‌نمود. اوازمتأخرین سمع حدیث می‌نمود. وفرزندان وی ازصابونی و ابوحفص کنجرودی و همردیفان ایشان سمع حدیث کرده‌اند. وی در ماه رجب سال ٤٦٣ هجری درگذشته است.[۳]

---

۱. سبکی طبقات ٤: ۲۷۱-۲۹۲، ۲۹۹ و الانساب سمعانی ۳٤٦ ب. البدایةو النهایة ۱۲: ۷٦. شذرات ۳: ۲۸۲ العبر ۳: ۲۱۹. النجوم الزاهرة ٥: ٦۲.

۲. السیاق ٤٤ ب. سبکی ۷: ۱٤٦-۱٤۷.

۳. السیاق برگ ٤٥ ب.

۱۵ ـ مدرسه قطان در نیشابور

این مدرسه قبل از سال ۴۰۰ هجری تأسیس شده‌است

حاکم ضبّی درگذشته سال ۴۰۵ هجری در تاریخ نیشابور ضمن شرح حال ابواسحق قطان از این مدرسه یاد کرده؛ چنین گوید: نام وی ابراهیم بن محمود بن حمزهٔ فقیه، ابواسحق مالکی معروف به قطان که مسجد و مدرسهٔ وی در میان دهیه معروف است. وبعد از وی در نیشابور مالکیان مدرسی نداشته‌اند.[۱] وعبدالغافر در کتاب السیاق شرح حال دانشمند دیگری را آورده که عبارت است از: علی بن محمد بن محمد بن حامد بن محمود قطان، ابوالحسن امام و از بهترین فقهای اصحاب رأی و مناظره کنندگان زمان خویش و اهل مروت وثروت بوده است. او در آن مدرسه سالها تدریس می‌کرده، وبه ایراد خطابه در جامع قدیم می‌پرداخته ودراین رشته مورد پسند واقع نشده وایرادخطابه کاری درشأن‌وی نبوده است. و او اهل مکرمتها بوده است. و این استادان از مشایخ متقدم حدیث شنیده بودند، وی در مدرسه‌ای که در بازار خضریین و بدو منسوب بود إملا می‌کرد. او در بامداد دو شنبه سوم شوال سال ۴۰۵ هجری در گذشت و در مقبرة الحسین بخاك سپرده شد.[۲]

وشاید این قطان شخص دیگری بوده باشد وامکان دارد مدرسه‌ای که بدومنسوب است غیر از آن مدرسه‌ای باشد که به قطان نخستین نسبت داده شده است.

۱۶ ـ مدرسه بسطامیه در نیشابور

این مدرسه قبل از سال ۴۰۰ هجری تأسیس شده است

نام این مدرسه درتاریخ نیشابورآمده است‌وبدین‌ترتیب. حاکم ضبی درگذشته سال ۴۰۵ هجری یک شرح‌حال کوتاهی ازابراهیم بن محمد که عبارت بوده ازابواسحق‌الرئیس البسطامی و در ضمن آن چنین‌گوید: وی در نیشابور در باغ الداریین مسکن داشت وهم مدرسه وهم خانه‌اش درآنجا بودکه‌آنها را برای اهل حدیث ساخته بود. وبا این ترتیب

۱. تاریخ نیشابور برگ ۱۹ آ.

۲. کتاب السیاق برگ ۶۳ ب.

مدرسه بسطامیه باید پیش از وفات حاکم که سال ۴۰۵ هجری اتفاق افتاده است بوده باشد.[۱]

و همچنین از این مدرسه در کتاب السیاق که ذیلی بر تاریخ نیشابور است ذکری رفته است. مولف در ضمن شرح حالی که برای ابوسعید بسطامی نوشته، و این ابوسعید غیر از ابوسعید اول بوده است؛ چنین گوید: حسین بن طیفور ابوسعید واعظ بسطامی شیخ و استادی است از محلهٔ المُعَتّی، صاحب مدرسه؛ و مردی با فضل و معروف است. از ابواحمد حافظ نقل حدیث می‌کرد. حسکانی گوید: من سال ۴۲۸ هجری نزدوی درس خواندم. و درگذشت او بسال ۴۳۰ هجری اتفاق افتاد.[۲]

۱۷ ـ مدرسه ابن فورك انصاری در نیشابور

این مدرسه قبل از سال ۴۰۶ هجری تأسیس شده است

این مدرسه برای ابوبکر محمدبن حسن بن فورك انصاری اصفهانی در گذشته بسال ۴۰۶ هجری درنیشابورساخته شد. و اوابتداچندی در عراق اقامت داشت که مدتی در آنجا نزد دانشمندان بغداد به مطالعه علوم مشغول بود. پس رو بسوی ری آورد و مبتدعه آوازهٔ او را شنیدند و علیه وی سعایت کردند آنگاه اهل نیشابور بدو نامه نوشتند و نماینده گسیل داشتند و از وی خواستند تا به نیشابور بیاید و او پذیرفت و به نیشابور آمد. پس امیر ناصرالدوله ابوالحسن محمد بن ابراهیم برای او خانه و مدرسه‌ای در کنار خانقاه ابوالحسن پوشنگی بناکرد. و خداوند تعالی بوسیلهٔ وی در آنجا انواع علوم را احیاء نمود. و از مکتب او جمعی از طالبان فقه فارغ ـ التحصیل شدند. او مردی فقیه ومتکلم و امامی جلیل القدر بود. و مصنفات او به یکصد تصنیف می‌رسد. وازوی خواستند به‌غزنه سفر کندودر آنجا برای اومجالس مناظره ترتیب دادند. و هنگامی که از غزنه باز می‌گشت، چنانکه نقل کرده‌اند، در راه او را مسموم نمودند. ودرسال ۴۰۶ هجری‌درگذشت‌وجنازه‌اش‌را به‌نیشابورحمل نمودندودرمحل‌الحیرة

۱. تاریخ نیشابور برگهای ۳۰ آ،ب.
۲. کتاب السیاق برگ ۵۰ ب.

بخاك سپرده شد. وی مذهب اشعری را نزد ابوالحسن باهلی مطالعه کرد وحافظ ابوبکر بیهقی و استاد ابوالقاسم قشیری از او روایت حدیث کردند.[۱]

۱۸ ـ مدرسه ناصحیّه درنیشابور

این مدرسه بیش از سال ۴۰۸ هجری تأسیس شده است

عبدالغافر فارسی در کتاب «السیاق» آن را ذکر کرده، وسبکی در الطبقات الکبری در ضمن نگاشتن شرح حال دو تن از مدرسان آنجا از این مدرسه یاد کرده است. همچنانکه در وفیات الاعیان ذکری از آن آمده است. و درباره مؤسس آن مدرسه مطلبی در کتاب «السیاق» ذکر شده که او فقیه ناصح الدوله بوده است. و مدرس نخستین آن عبارت بوده است از: عبدالواحد بن اسماعیل بن پوشنگی ابوالقاسم، فقیه فاضل وباورع ودین دار که از فقهای خوشنام ومدرسین ومناظره کنندگان عامل بوده ودر طریق سلف صالح خویش در وفور فضل واشتغال به علم رفتار می کرده و با فقر وقناعت همراه بوده است، وی علم فقه را نزد ابوابراهیم ضریر فقیه خواند، ونزد او فارغ التحصیل شد. و این فقیه ناصح الدوله او را در مدرسه‌اش برای تدریس انتخاب نموده، که در آنجا درس می داده است.

وی حدیث را در بزرگی فراگرفته است. عبدالغافر گوید: ما حلیة الاولیاء ابونعیم اصفهانی را بتمامی ازشیخ استاد ابوصالح مؤذن شنیدیم. و پوشنگی مردی حسن الاسماع، و صحیح الاعتقاد. و کثیرالبکاء بود و مانند پرهیزکاران روزگار بسر می برد. من او را می‌دیدم که به درس امام الحرمین حاضر می‌شد و امام جانب او را رعایت می کرد

---

۱. سبکی ۴: ۱۲۷-۱۳۵، و منتخب السیاق برگ ۲آ. و فیات الاعیان ۳: ۴۰۲ والوافی بالوافیات ۲: ۳۴۴ وابن الاثیر ۷: ۲۸۱ وشذرات ۳: ۱۸۱. وانباه الرواة۳: ۱۱۰ مساجد قاهره ۲: ۵۴ ۱، ودراین مأخذ آمده که قدیم‌ترین مدرسه‌ای که درس می‌داده مدرسهٔ ابن فورک بوده است، واین مطلب صحیح نیست. وس ازاین بحث چنین درک کرده که درآنجا قبل از این مدرسه شانزده مدرسهٔ دیگر بوده است، وحیره‌ای که در اینجا آمده حیرهٔ نیشابور است نه حیرهٔ مناذره که در عراق بوده است.

و سخنش را می‌پسندید و بدو گوش می‌داد. او به سن پیری در روز دو شنبه بیست و هفتم محرم سال ۴۰۸ هجری در گذشت و گمان نمی‌کنم که حدیثی روایت کرده باشد.[۱]

و اما مدرس دیگر آنجا عبارت بود از، ابوعبدالله فُراوی: محمد بن فضل بن احمد بن محمد بن احمد بن ابی‌العباس، معروف به: ابوعبدالله صاعدی نیشابوری و ملقب به فقیه الحرم. او در حدود سال ۴۲۱ هجری در نیشابور تولد یافت و سال ۵۳۰ هجری در گذشت و در کنار ابن خزیمه بخاک سپرده شد.

وی صحیح مسلم را از عبدالغافر فارسی شنید و همچنین نزد شیخ‌الاسلام ابوعثمان صابونی و برادرش ابویعلیٰ و ابوسعید کنجرودی و ابوبکر بیهقی. و ابوالقاسم عبدالکریم ابن‌هوازن قشیری وابواسحق شیرازی ودیگر استادان زمان حدیث شنید. ودر بغداد از ابونصر زینبی حدیث شنید وابوسعد سمعانی ازاو روایت می‌کرد ومی‌گفت در میان استادانم مانند او ندیده‌ام. وابوسعد ابن عساکر... وجمعی بسیار از راویان از او نقل روایت کرده‌اند.

او اصول وتفسیر را نزد زین‌الاسلام قشیری خواند وعلم فقه را نزد امام الحرمین فرا گرفت و به حج رفت و در بغداد و دیگر بلاد مجلس درس برپا کرد و علم را در حرمین اظهار نمود: و او مجالس ذکر برپا می‌نمود و علم را می‌گسترد. وی سپس به نیشابور بازگشت و درمدرسه ناصحیه به تدریس پرداخت، و درمسجد المطرز امامت را بعهده گرفت. ودر روزهای یکشنبه مجلس املاء دایر نمود. و روایت شده است که وی بیش از هزار مجلس املاء را برگزار نمود و در علوّ اسناد منحصربفرد بود.

ابوسعد سمعانی گوید: بیاد دارم که در رمضان سال ۵۳۰ هجری حرکت کردیم و محفة او را بر دوش خود حمل می‌کردیم تا رسیدیم به قبر مسلم بن الحجاج (قشیری) در نصرآباد که موفق شویم صحیح را کنار قبر مصنفش باتمام رسانیم.[۲]

---

۱. کتاب السیاق برگ ۵۲ ب، ۵۳ آ.

۲. طبقات، سبکی ۶:۱۶۶-۱۷۰، الکامل ۸:۳۵۶، مرآة الزمان ۸:۱۶۰-۱۶۱، العبر ۴:۸۳، و فیات الاعیان ۳:۴۱۸-۴۱۹، و فراوة شهری نزدیک خوارزم است که آن را رباط فراوه‌گویند. وآن را عبدالله‌بن طاهر در زمان خلافت مأمون بنا کرده است. وصاعدی نیشابوری ازذریه نصربن سیار وازقبیله ازد بوده‌است. وصاعدیون همگی مذهب حنفی داشته‌اند.

۱۹ ـ مدرسه بیهقیّه نیشابور

این مدرسه قبل از سال ۴۰۸ هجری تأسیس شده است

تاج الدین سبکی ذکر کرده است که این مدرسه بیهقیّه پیش از آنکه نظام الملک بدنیا آید تأسیس شده است.[1] یعنی پیش ازسال ۴۰۸ هجری که نظام‌الملک بدنیا آمده است چنانکه قبلاً ذکر کردیم. و مؤسس این مدرسه: علی بن حسین بن علی بن شیخ موفق بیهقی بوده است؛ وی مردی نویسنده ادیب و از اصحاب خوشنام شافعی بود. عبدالغافر در «السیاق» گوید: مدرسه‌ای از مال خالص خویش بنا کرد، و برای ساختن و مصالح آن هزاران هزار هزینه کرد.[2] حدیث را از ابوحفص القرمیسینی و جمعی از مشایخ استادان که هم رتبهٔ او بودند شنید. او در شوال سال ۴۱۴ هجری درگذشت وازجمله دانشمندانی که در باب مدرسه بیهقیّه از آنها درکتاب السیاق و منتخب السیاق و طبقات سبکی یادی شده است عبارتند ازعلمائی که در ذیل از آنها یاد می‌نمائیم:

۱ ـ ابوبکر تمیمی

۳۴۹-۴۳۰ هجری

۹۶۰-۱۰۳۸ میلادی

امام ابوبکر تمیمی: احمدبن محمدبن احمدبن عبدالله‌بن حارث اصفهانی که مردی مقری‌وادیب‌وفقیه ومحدث وثقه ومورد اعتماد ویک امام‌حقیقی بود، دررفتاروعلم وورع یگانه روزکار خویش بود. و نظیر او را کسی نمی‌شناخت. او بسال ۴۰۹ هجری از اصفهان آمد و در مجالس دروس نظری حضور یافت وچنان شد که تمامی دانشمندان از حسن بیان و مورد اعتماد بودن وی در علوم به شگفت آمدند. وی عارف بر علم الحدیث بود، کثیرالسماع و صحیح الاصول بود و تا پایان عمر خویش از اخذ حدیث نیاسود، در نیشابور مقیم گردیده بود لکن تولدش در اصفهان بسال ۳۴۹ هجری و درگذشت او درنیشابور، شب سه شنبه نوزدهم ماه ربیع الاول سال ۴۳۰ هجری درهمان

---

۱. طبقات الکبری ۴: ۳۱۴.

۲. سیاق برگ ۶۱ آ.

مدرسهٔ بیهقیّه در بازارچه سیار اتفاق افتاد. و جنازهٔ او را در مقبرهٔ شاهنَبَرْ نزدیک قبر ابواسحق ارموی بخاک سپردند.(۱)

۲ - ابوصالح مؤذن

۳۸۸-٤۷۰ هجری

۹۸۸-۱۰۸۰ میلادی

حافظ احمدبن عبدالملک‌بن علی‌بن احمدبن عبدالصمد: مردی امین ومتقن ومحدثی ثقه و پیری صوفی بود که در طریقه خاص خود در افاده و جمع حدیث و حفظ قرآن شیوه‌ای یگانه داشت، و احادیث را گرد آوری نمود و بسیار حدیث شنید ودر ابواب و مشایخ تصنیف کرد و اولاد ائمه را تعلیم می‌داد و در کارهای خیر می‌کوشید و پیوسته زین الاسلام ابوالقاسم قشیری را در طریقت ملازمت می‌کرد، البته بعد از آنکه وی را با ابوعلی دقاق و دیگر امامان از این دست همچون استاد ابوبکر بن فورک انصاری ملاقات افتاد. وی برای بازماندگان خود اربعینات را گرد آوری‌کرد و برای خودش احادیث هزارگانه را از هزار تن بزرگان و مشایخ خراسان وعراق وحجاز و شام فراهم آورد. و او را با شیخ‌ابوالحسن عبدالغافر نیای عبدالغافر صاحب سیاق مصاحبت خاص بود و در سپردن ودایع و کتب حدیث گرد آمده در خزائن موروثی از مشایخ که وقف براصحاب حدیث بود باو اعتماد و نزد او در حجرهٔ مدرسه بیهقیّه امانت نهاده بودند و او آنها را پاسداری و نگداری می‌کرد . و او متولی و متعهد اوقاف محدثین بود ، مرکب و کاغذ و غیر اینها را از محل وقفی برای محدثین فراهم ، و در توزیع وتقسیم آنهادرمیان ایشان اقدام می‌کرد وحق را به‌صاحبانش می‌رسانید، ودرحفظ وحراست اوقاف مدرسه بیهقی وعمارت وتعمیر ومرمّت آن می‌کوشید. وی در آنجا سالها اذان‌گفت و مسلمانان را اندرز داد و در شبها برای مسلمین مجالس وعظ وتذکیر ازهمان مأذنه دایرکرد، و در برپا داشتن اینگونه مجالس موظف و مکلف می‌بود . وی از رؤسا وبازرگانان زکات وصدقات می‌گرفت و آن‌را بدست مستمندان وبی‌نوایان ونیازمندان و بیوه زنان و یتیمان و زیان دیدگان می‌رسانید. و مجالس حدیث برپا می‌نمود که در آنها

---

۱. منتخب السیاق برگ ۲۵ آ ب.

نزد وی حدیث قرائت می‌کردند و هر گاه از آن جلسات فارغ می‌شد مطالب آنها را گرد آوری می‌کرد تا فایدهٔ آن عام گردد. وی از ابوالحسن علوی و ابونعیم اسفراینی و الزیادی و ابوزکریّای مزکّیّ و ابوعبدالرحمن سلّمی و ابن فورك انصاری و اصحاب اصمّ و استادان و مشایخ گرگان و ری و عراق روایت می‌کرد. او در سال ۳۸۸ هجری بدنیا آمد و در روز دوشنبه نهم ماه رمضان سال ۴۷۰ هجری درگذشت.(۱)

۳ ـ ابوالفضائل فرزند ابوصالح مؤذن

۴۷۴ هجری/۱۰۸۱ میلادی

وی: ابن‌الحافظ ابوصالح مؤذّن است که شرح حالش را ذکر کردیم. در کتاب سیاق در احوال او چنین آمده است: الحافظ ابن‌الحافظ، جوانی است ظریف و نظیف و گرانقدر و محصلی است فاضل. وی از پدرش در کودکی حدیث بسیار شنید و هرگز اسناد مَخْلَدی و خفاف و یاران سید و اصمیّات را در آموختن از دست نداد و کتب و رسایل بسیار نگاشت و در حفظ و حراست کتب و آداب و رسوم مدرسه بیهقی که در دست پدرش بود جایگزین پدر گردید. او در صدد تصنیف تاریخ بود که چنگال مرگ گریبانش را گرفت و بر او تاخت و برنقل روایت و بلوغ غایت توفیق نیافت. درگذشت وی در عصر روز جمعه‌ای از ماه شعبان سال ۴۷۴ هجری اتفاق افتاد و شیخ ابوالقاسم انصاری در مصلای شاهَنْبَرَ برجنازه او نماز گزارد و در نزدیکی قبر ابوالعباس اصم بخاك سپرده شد.(۲)

۴ ـ امام الحرمین جوینی

۴۱۹-۴۷۸ هجری

۱۰۲۸-۱۰۸۵ میلادی

نام و نسب او عبدالملک بن عبدالله بن یوسف بن محمد بن عبدالله بن حیویه، ابوالمعالی ابن رکن الاسلام ابومحمد جوینی نیشابوری است. اوصاف و نعوتی که بدو داده‌اند عبارت است از: شیخ‌الاسلام، و امام الائمه، و حبرالشریعة. وی کسی است که درشرق

---

۱. منتخب السیاق برگ ۳۱ آ ب و ۳۲ آ.

۲. کتاب السیاق برگ ۸۳ آ.

و غرب بر امامتش به اجماع نظر داده ، بزرگان و پیروان آنها از عجم و عرب بر فضلش اقرار نموده‌اند. وی در هجدهم محرم سال ٤١٩ هجری بدنیا آمد و در پنجاه و نه سالگی ، شب چهارشنبه بیست‌وپنجم‌ماه‌ربیع‌الآخرسال٤٧٨هجری دیده‌ازجهان بربست، ودروازه‌های شهرنیشابوررا درمرگش بستند وفرزندش‌ابوالقاسم‌باتفاق همهٔ‌دانشمندان و اهل شهر بر جنازه‌اش نماز گزاردند و در خانه‌اش بخاك سپردند و پس از چند سال جنازهٔ او را به مقبرة الحسین نقل و در کنار قبر والدش دفن کردند.

و خانوادهٔ جوینی عرب و از ذریّهٔ سنبس بن معاویة بن شُعل طائی می‌باشند. امام الحرمین علم فقه را درکودکی نزد پدرش آموخت و در ادبیات عربی وآنچه بدان وابسته است از علوم ادب استواری یافت در حدی‌که پدرش از استعداد او در شگفت بود و از اندیشه‌ها و پندار و نجابت و امارات رستگاری‌که در او می‌دید همیشه شادمان بود.

در هنگامی‌که پدرش درگذشت او درحدود بیست سال داشت‌که برای تدریس بجای پدرنشست. ودرآنجا به تدریس پرداخت و درهمان حال به مدرسه بیهقی می‌رفت تا درآنجابمطالعه‌پردازد تا اینکه‌علم‌اصول‌را نزد استادابوالقاسم‌اسکاف اسفراینی‌فراگرفت در حالی که بر حفظ مجالس درس وی مواظبت می‌کرد. و در تحصیل شب را به روز می‌پیوست دراقتباس از هرگونه علوم که‌کسب آن برای او امکان پذیر بود. با مواظبتی که‌درتدریس‌داشت، وآنچه راکه‌بمیراث برده بود باهرانچه‌ازهرجانب‌بدست می‌آورد برمتفقهان هزینه می‌نمود، و در فن مناظره می‌کوشید وبرآن مواظبت‌ومداومت‌داشت. بسوی بغداد سفر کرد و با اکابر دانشمندان آمیزش نمود با آنان به مطالعه و مناظره می‌پرداخت تا آنکه صحبت و آوازه‌اش‌ازکران تا کران بگسترد. آنگاه رو به حج نهاد و چهار سال درمکّه مجاور شد و در آن مدت پیوسته درس وفتوی داد وبه‌عبادت ونشر علم کوشید و سپس بعد از روی کار آمدن سلطان الب ارسلان سلجوقی به نیشابور بازگشت ، آنگاه برای او مدرسهٔ نظامیهٔ نیشابو را ساختند و برای تدریس او در آن مجمع علمی مجلس درس ترتیب دادند. وی درامور دانشجویان آنجا به پا خاست و در

آن سمت نزدیک سی سال باقی بود ومجلس وعظ وایراد خطابه درجامع منیعی که‌وسیلهٔ حسان‌بن سعید قرشی از اولاد خالد بن ولید تأسیس شده بود از آن او گشت. وکرسی تدریس و مجلس تذکیری که روزهای جمعه در آنجا دایر بود بدو انتساب داشت و در مجلس درسش تمامی اکابر وجمع عظیمی از طلبه و دانش جویان حضور پیدا می‌کردند. وهر روزه در پیش روی او حدود سیصد تن ازگزیدگان و ائمهٔ طلاب گرد می‌آمدند.

وابونعیم حافظ برای وی اجازه صادر کرد، وابوزاهر شحامی، وابوعبدالله فُراوی و اسماعیل ابن ابی صالح مؤذن از او روایت کرده‌اند. و رحله‌های خراسان و عراق و حجاز سوی وی می‌آمدند. و تمامی لذت و سرگرمی و شادی او در مذاکرهٔ علمی و کسب هر نوع فایدهٔ معنوی خلاصه می‌شد. و او دانش را برای دانش می‌خواست.

وهنگامی که مرگش فرارسیدمدت یکسال همه‌مردم مندیلهارا ازسر برداشتندبطوری که احدی ازبزرگان ورؤساجرأت نمی‌کردسرخودرا بپوشاند، ومنبراو که‌درجامع منیعی نهاده بود شکسته شد ومدت یکسال هرروزه مردم درسوك اومی‌نشستند وشاعران مراثی بسیار در عزایش سرودند و دانشجویان وی که نزدیک ۴۰۰ تن بودند درشهر می‌گشتند و برای او نوحه می‌خواندند و قلمها و دواتهایشان را می‌شکستند.(۱)

۱. سبکی ۵:۷۴ و ۱۶۵-۲۳۲. سیاق برگ آ ب، و درآنجا آمده است که پدرش امام الحرمین بوده است و این چنین نیست. وآنگونه که درشرح حالهای دیگر ثبت شده است. و ابوالقاسم اسکاف عبارت است از: عبدالجبار بن علی بن محمدبن حسکان. دربارهٔ شرح حال او مراجعه شود به: سبکی۵: ۹۹-۱۰۰و ۳: ۲۹۲ و ۴:۲۹۹ و درالانساب ص ۱۴۴ب وشذرات ۳:۳۵۸، و العبر۳:۲۹۱. والمنتظم ۹:۱۸.و النجوم‌الزاهرة ۵: ۱۲۱ شرح حالی از امام‌الحرمین آمده است و دراخیر تاریخ ولادتش بسال ۴۱۷ هجری آورده‌شده‌است همچنین مراجعه‌شود به سبکی ۵:۲۲۵. و ابن خلکان ۲:۳۴۱ وجوین از قراء نیشابور، وبطنی از قبیلهٔطی می‌باشند

۵ ـ ابوبکر ابیوردی

٤٩٤ـ هجری/ ۱۱۰۰ میلادی

محمدبن مأمون بن علی، ابوبکر ابیوردی، متولی امور مدرسه بیهقی بوده است . وی مردی مستور از اهل پرهیز و تقوی بود . حدیث را از اصحاب الاصم شنید. و در جمادی الاولیٰ سال ٤٩٤ هجری در گذشت. همسرش او را غسل داد و از بیم ستمگران و اعوان حکومتی شبانه آنرا در شاهنْبَر بخاك سپرد . وی در هنگامه آشوب و فتنه می‌زیسته است.(۱)

٦ ـ ابوالقاسم انصاری

٥١٢ هجری/ ۱۱۱۸ میلادی

عبدالغافر در کتاب السیاق شرح حالی از سلیمان بن ناصر بن عمران بن محمد بن اسماعیل بن اسحق بن یزیدبن زیادبن میمون بن مهران درج کرده و در آنجا گفته است: وی عبارت است از: ابوالقاسم انصاری صوفی پیشوای پرهیزکار دین دار زاهدکه در رشتهٔ خود یگانه روزگار خویش بود. خانه‌اش بیت الصلاح و شایستهٔ تصوف و زهد بود . وی از جمله کسانی است که در دو رشته علوم اصول و تفسیر منحصربه فرد بوده، ومدتی که به امام زین الاسلام ابوالقاسم قشیری خدمت می‌کرده ؛ از وی بهره‌های بسیاری از علم کسب کرده است. به حجاز سفرکرد، و در سفرهای خویش مصاحب شیخ‌والد خود و در بیابان همراه و همگام او بوده است وهردو با هم حج گزاردند. و بعد ازفارغ شدن از اعمال حج ازپدر جدا شد و به شام رفت ومدتی در آنجا ماند و سپس به نیشابور بازگشت و داماد شیخ ابوصالح احمد بن عبدالملك مؤذن شد ، و به مدرسه بیهقی انتقال یافت ، وی در آنجا با امام الحرمین فرصت ارتباط و رفت و آمد یافت و در کسب طریقه‌اش در اصول از وی استفاده کرد. ودر آنجا بدست اوفارغ التحصیل گردید . ومصنفات خوبی را تصنیف کرد. وهمچنین درعلم تفسیر تصنیف کردوبه افاده پرداخت .

وی مردی خوش رفتار . دقیق‌النظر ، و آگاه برمسالك و راه و رسم پیشوایان

---

۱. منتخب السیاق برگ ۱۷ آ.

علم کلام بود. و برمواضع اشکال با قصوری که در تقریر زبان داشت کاملاً آگاه بود او کسی بود که معرفتش برتر از نطقش بود و باطنی درخشان‌تر از ظاهر داشت. و باطریقت آشنائی کامل داشت، درطریق تصوف گام نهاد.

وبعد از درگذشت شیخ‌ابوصالح جایگزین اودرمدرسه بیهقی گردید وبه سرپرستی عمارت وتعمیر ومصالح آنجا پرداخت و درحفظ ونگهداری کتب ورقبات موقوفه‌ای که در دست وی بود کوشید و شبها برمناره معروف که در مدرسه بود میرفت و مسلمانان را تبلیغ و وعظ و تذکیر می‌کرد و ایشان را به شبخیزی و تهجد و مواظبت بر خیرات و بر طریق خدا تشویق و ترغیب می‌نمود. و از دسترنج مختصری که از شغل صحافی و نسخه نگاری کسب می‌کرد روزگار می‌گذرانید و با هیچکس نمی‌آمیخت. و هرگز بر اسباب دنیائی نمی‌افزود وبدان نمی‌پرداخت وبدین طریق عمرخویش رابسرمی‌برد، و در پایان عمر به بیماری گران گوشی مبتلا گردید و دیدگانش به سستی و ضعف گرائید بطوری که جز برای ضروریات حیات ازخانه خارج نمی‌شد. حدیث را ازمشایخ و اساتید عصر خویش شنید، ودرنشر بسیاری ازتصانیف امام زین‌الدین مباشرت‌داشت و آنها را بخط خویش نسخه برداری نمود و برسیره گذشتگان صالح خود همچون ابرار زیست و در بامداد روز پنجشنبه ۲۲ جمادی الآخر سال ۵۱۲ هجری دیده از جهان بربست.(۱)

۷ ـ ابوبکر پوشنگی

۴۶۳-۵۴۳ هجری.

۱۰۷۰-۱۱۴۸ میلادی

احمدبن محمدبن‌بشارخرجردی پوشنگی بسال۴۷۳ هجری بدنیا آمد، ودرهرات‌علم فقه را نزد ابوبکر محمدبن علی شاشی آموخت وبعد نزد ابوالمظفر فرزند سمعانی رفت و

---

۱. السیاق برگ ۲۹ ب ۳۰آ.

برای وی دربارهٔ خلاف و اصول تعلیقاتی نوشت . و تمامی تصنیفهای او را بخط خود بنگاشت و در مرو مذهب را قرائت کرد . وی امامی فاضل و پرهیزگار و مفتی بود که در فنون گوناگون عمل می‌کرد . به عبادت مشغول شد و از خلق در مدرسه بیهقی انزوا جست و باکس نیامیخت و تنها در روزهای جمعه از کُنج عزلت خارج می‌شد که تمامی اوقات را مستغرق در عبادت بود. وی در نیشابور در پنجشنبه هفدهم ماه رمضان سال ٥٤٣ هجری در گذشت .(۱)

۸ ـ ابوالقاسم وراق

مظفربن محمدبن احمدبن یوسف بُستی ، ابوالقاسم فقیه شافعی وراق و از ساکنان مدرسهٔ بیهقی بوده است . وی‌فاضلی‌مستور ، وعفیفی‌ثقه‌بود . دربغدادوخراسان سمع حدیث کرد و بنگارش پرداخت و احادیث را جمع کرد و در نیشابور منزل کرد . مسعود بن ناصر از او روایت کرده است .(۲)

۲۰ ـ مدرسهٔ ابن ابی الطیب نیشابوری در اسفراین

بسال ٤۱۰ هجری تأسیس شده است

این مدرسه را ابوالقاسم‌علی‌بن محمدبن حسین‌بن عمر که یکی‌از دهقانان بوده است در ماه رمضان سال ٤۱۰ هجری تأسیس کرده است. و یاقوت که بسال ٦۲٦ هجری در گذشته است گوید : (و اثر آن تاکنون باقی است) و ابوالقاسم مذکور در فوق این مدرسه را برای علی‌بن عبدالله‌بن احمد نیشابوری‌معروف به‌ابوالطیب ، تأسیس کردوبرآن نام‌وی نهاد. و دربارهٔ شرح حال وی در معجم الادبا چنین آمده است‌که : مولدش در نیشابور ، و موطنش قصبهٔ سبزوار ، و دارای معرفتی تمام بر قرآن و تفسیر آن بوده است و او بسال ٤٥۸ هجری درگذشت، و در مقبرهٔ سبزوار بخاك سپرده شد.

شاگردان بسیاری تربیت کرده است که از آن جمله است : ابوالقاسم نامی که منشی همان مدرسه بوده است و تصنیفهائی درتفسیر قرآن نوشته ازجمله کتاب تفسیر کبیر در سی مجلد، و کتاب تفسیراوسط در یازده مجلد، و کتاب تفسیر صغیر در سه‌مجلّد

۱. سبکی ٦ :٥٠-٥۱. الانساب ٥ :۸۳. اللباب ۱ :۳٥۳.
۲. منتخب السیاق برگ ۱۳۲ آ.

یاقوت گوید: وقتی که او درگذشت در خزانه کتبش بجز چهار جلد کتاب چیز دیگری نبود که یکی از آنها درفقه و جلدی در ادب و دو جلد دیگر در تاریخ بود.

از جمله مطالبی که در تاریخ زندگانی وی روایت می‌کنند اینست که: او را بسال ۴۱٤ هجری نزد سلطان محمود بن سبکتکین بردند. و چون به مجلس او وارد شد بدون اجازه نشست، وشروع کرد به خواندن روایتی ازتاریخ پیامبر (ص) بدون اینکه سلطان او را بدینکار امر کرده باشد. در نتیجه سلطان غلامی را امر کرد که او را تنبیه نماید. پس غلام مشت محکمی بر فرق وی زد که آن مشت موجب گرانی در سمع او شد و کر گردید، آنگاه که سلطان از منزلت وی در دنیا و علم و پاکی و پرهیزگاری اوآگاه شد از او پوزش طلبید و دستور داد مالی بدو بدهند و او نپذیرفت وگفت من نیازی به مال ندارم. اگر می‌توانی آنچه راکه از من گرفتی بمن باز پس دهی آن را می‌پذیرم وآن چیز شنوایی من است پس سلطان بدو گفت: ای مرد، ملک صولتی دارد که گاه نیازمند سیاست است. من تو را دیدم که از واجبی تعدّی کردی پس چنین عملی از من سرزد. واکنون ازتومی‌خواهم که مرا حلال کنی. گفت: خداوندمیان من‌وتو حاکم است. وسپس گفت: تو مرا احضار کردی که از من وعظ و تاریخ پیامبر(ص)وخشوع به درگاه او را بشنوی نه‌آنکه قوانین وآداب پادشاهی را وسیلهٔ من برپا داری و سیاست خود را بکار بندی واین چیزی است که به خود پادشاهان وامثال آنان وابسته است و با علما ارتباطی ندارد. سپس سلطان شرمنده شد و سر خود را بسوی او کشید و با او معانقه کرد.

از سخنان اوست درخطبهٔ کتاب تفسیرش: این روزگار زمان‌سفیهان پست است، و قیران دگرگونی در نحله‌ها و اندیشه‌هاست وفضل درنزد صاحبان فضل فضول گشته‌است ودرخشش تمیز دربین آنان‌افول کرده دین مبدل به دَین گردیده‌ودنیا به‌عین بدل گشته است. واگریکی از ایشان به زیور علوم آراسته‌گردد وادعا نماید که درعلومی متخصص گشته‌است‌پس قرآن خواندن او را از معانی که نمی‌دانسته است بی نیاز ساخته وبا فضل‌خود را می‌آرایدحال آنکه باآن نزدیکی وقرابتی ندارد. احادیث واخبار راگرد

می‌آورد امّا خود در این امر همچون حمار است که کتابها را حمل می‌نماید .

و او را دیوان شعری است ، و در دمیة القصر بعضی از اشعار وی نقل شده است .[۱]

۲۱ ـ مدرسهٔ خفاف نیشابور

این مدرسه پیش از سال ۴۲۸ هجری تأسیس شده است

در کتاب منتخب السیاق ضمن شرح حال ابن ابی‌الوفاء خفاف ذکری از مدرسهٔ خفاف نیشابور آمده است.[۲] ودرشرح حال وی چنین مندرج است که: عبدالعزیز بن محمد بن محمدبن احمدبن محمد بن شعیب بن صالح ، ابوصادق بن ابوالوفای واعظ فریابی معروف به الخفاف مردی فاضل و از بیت علم و حدیث بوده است. ازعمویش ابوسعد خفاف فقیه،و ابوجعفر خلقانی روایت حدیث می‌کرده است .

حسکانی گوید : نزد او در مدرسه‌اش قرائت حدیث کردم. او در جمادی‌الآخر سال ۴۲۸ هجری درگذشته است . و ابوالقاسم کُرُزی از وی روایت می‌کرده است . خفاف ازکسانی بوده است که حدیث را با اسناد عالی روایت می‌کرده است، وهمچنین درکتاب‌منتخب السیاق ضمن شرح حال حافظ‌ابومنصورابن‌ابی‌بکر درگذشته‌به‌سال ۴۶۹ هجری چنین‌گوید: او از اصحاب ابوحنیفه، و از خواص اصحاب ابوعبدالرحمن سلّمی بود وکتابهای او را می‌نگاشت. و وی اسناد عالی را از خفاف و ابونعیم و حاکم وهمرتبه‌های ایشان فراگرفته است .[۳]

و از کسانی که نام آنها در ضمن مدرسه خفاف آمده است ابوالعباس صوفی می‌باشد: وی احمدبن محمد حافظ و بازرگان و مشهور به احمد محمود خادم الفقراء است

---

۱. معجم الادباء ۵: ۲۳۱-۲۳۳

۲. منتخب السیاق برگ ۱۰۰ ب ، و ین حسکانی عبارت است از: ابونصرفضل الله بن وهب المقبری از اهل نیشابور ، همچنانکه این نام و نسب در شرح حال وی در التحبیر بشماره (۶۲۸) ذکر شده است.

۳. ن ۰ م برگ ۱۰۸.

که سالها در مدرسه خفاف بود و محمود صوفی را خدمت کرد. او در شعبان سال ۴۷۸ هجری در ناحیه جوین درگذشت و جنازه وی را به شهر بردند.[۱]

۲۲ ـ مدرسهٔ ابوبکر بُستی درنیشابور

این مدرسه پیش از سال ۴۲۹ هجری تأسیس شده است

و مؤسس این مدرسه عبارت بوده است از: احمدبن محمدبن عبیداللهبن محمدبن جعفربن احمدبن موسی، معروف به ابوبکر بستی فقیه که از کبار فقهای اصحاب شافعی و مدرسین و استادان فن مناظره در نیشابور بوده است. او دارای جوانمردی و مروت ظاهر و ثروت وافر بود و برای اهل علم در جلو در منزلش مدرسه‌ای ساخت که در بازارچهٔ مسیّب قرار داشت. و تمامی مال خود را که بعداً به اوقاف ابوبکر شتیان معروف گشت وقف آن‌مدرسه کرد. اوحدیث بسیار درنیشابووعراق شنید واز دارقطنی و هم طبقهٔ او نقل حدیث کرد. برای او یک مجلس املاء حدیث برپا کرده بودند ومدتی‌در آنجا املا می‌کرد که معروف به دارالسنه‌ومدرسه صبغی و آن درباب‌جامع قدیم واقع بود. و او در روز شنبه سیزدهم ماه رجب به سال ۴۲۹ هجری‌درگذشت.[۲]

۲۳ ـ مدرسه ابوسعد استر ابادی در نیشابور

این مدرسه قبل از سال ۴۰۰ هجری بنا گردید

این مدرسه را اسماعیل‌بن علی‌بن المثنی معروف به ابوسعد استرآبادی، العنبری، صوفی واعظ تأسیس کرده است. و خطیب بغدادی نسب او را چنین ذکر کرده است:

اسماعیل‌بن علی‌بن بنداربن المثنیٰ.

اودرقدیم به نیشابور آمدوبرای اصحاب‌شافعی‌مدرسه‌ای درآنجابناکردکه بنام‌وی منسوب‌گشته است. واز پدرش و همچنین ازعلی‌بن حسن‌بن حیویه روایت حدیث کرده است. و احمدبن ابوجعفر قاضی، و ابوبکر خطیب حافظ بغدادی، و احمد موسیابادی

---

۱. منتخب السیاق برگ ۳۵ آ.

۲. منتخب السیاق برگ ۲۶ ب. :۸۰.

و دیگر محدثان از وی نقل نموده‌اند.

او درحدود سال ٤٤٠ هجری درگذشت. و خطیب یادآور شده است که او در محرم سال ٤٤٨ هجری در بیت‌المقدس درگذشته است.[۱]

۲٤ ـ مدرسه ابوالحسن المتّوِی در نیشابور

این مدرسه قبل ازسال ٤٤٤ هجری تأسیس شده است

درکتاب السیاق[۲] ضمن شرح حال نخستین مدرسی که در آنجا تدریس می‌کرده از این مدرسه یاد شده است. عبدالغافر او را چنین معرفی کرده است، او عبارت است از: علی بن احمد المتّوِی استاد امام ابوالحسن که در مناظره و تذکیر صاحب سخن؛ و در این دو رشته بذروهٔ اعلی رسیده بود. در نیشابور برای او مدرسه‌ای بنا کردند، و او را در آنجا ساکن نمودند. وی در آنجا به تدریس پرداخت. و بسیار خوش بیان و آگاه برتصرف ودرنزد عام و خاص سخنانش پسندیده بود. وی از ارکان دانشمندان نیشابور بود. امالی و حدیث شنید و به سال ٤٤٤ هجری درگذشت.

۲۵ ـ مدرسهٔ ابن غاضرهٔ اسدی در پوشنگ

این مدرسه قبل ازسال ٤٥٠ هجری تأسیس شده است

ابوالحسن باخرزی درگذشته به سال ٤٦٧ هجری ضمن شرح حالی که از ابن غاضره اسدی نگاشته از این مدرسه یاد کرده است و چنین گوید: ابوطالب حمزة بن غاضرهٔ اسدی بغدادی؛ که در سفرهائی که به پوشنگ می‌نمود در همانجا ساکن گردید، و از مرسوم خود مدرسه‌ای را بنا نهاد که از هر جانب دانشجویان همچون موهای گردن کفتار بسوی آن سرازیر گشتند و او مانند چنگال شاهین در آن مدرسه استقرار یافت و آثار نیکش بر هر طالب علمی که در آنجا رفت و آمد داشت حسن اثر بخشید و همگان از علوم وی اقتباس نمودند. وی اشعاری ادیبانه و بهنجار داشت که با وجود آن سنگ بلادت را تراش و نحت نمی‌داد و آنگاه نمونه‌هایی از اشعار او را آورده و

۱. سبکی ٤: ۲۹۳، ۳۱٤. و خطیب بغدادی ٦: ۳۱۵-۳۱٦ و شذرات ۳: ۲۷۳ و موسیاباد، یکی از قراء همدان بوده است.

۲. سیاق برگ ٦۳ب.

یادآور شده است که درگذشت او با وفات الامام ابوالحسن علی بن طالوت بلخی قرین بوده و هر دو این بزرگان فرید روزگار و اوحدی عصر خویش بوده‌اند. و شُرف السادة ابوالحسن بلخی آن دو دانشمند را در قصیده‌ٔ فریده‌ای رثا گفته که می‌توانید آن را در کتاب دمیة القصر بیابید. درگذشت او در سال ۴۵۰ هجری اتفاق افتاده است. (۱)

۲۶ ـ نظامیه نیشابور

این مدرسه در حدود سال ۴۴۰ هجری یا ۱۰۵۷ میلادی تأسیس شده است

و خواجه نظام الملک این مدرسه را حدود ده سال قبل از نظامیه بغداد تأسیس نموده است. و براون (* Browne) عقید داشت که بیست‌وپنج‌سال قبل‌ازنظامیه بغداد تأسیس شده است یعنی می‌تواند در حدود سال ۴۳۴ هجری تأسیس شده باشد. و ما این نظر او را تأئید نمی‌کنیم بلکه به نظر ما باید در حدود سال ۴۵۰ هجری تاریخ تأسیس آن بوده باشد. زیرا عبدالملک جوینی معروف به امام الحرمین درگذشته به سال۴۷۸ هجری مدرس آنجا بوده حدود سی سال در آنجا تدریس کرده است چنانکه عبدالغافر فارسی در السیاق و سبکی در طبقات الشافعیة الکبری آورده‌اند. و بنابر این قول تاریخ تأسیس آن ۴۴۸ هجری می‌باشد. واگر نظر Browne را بپذیریم باید سال عمر عبدالملک جوینی، هنگامی که در آنجا درس می‌داده در پانزده سالگی بوده باشد و این غیر ممکن است زیرا او هنگام درگذشت پدرش بیست ساله بوده است و معلوم است که او در تدریس بجای پدر نشسته است و در آن تاریخ هنوز نظامیه بنا نشده بود. و او بعد از درگذشت پدرش در مدرسه بیهقیه مشغول تکمیل تحصیلش بوده است.

ومدرسه‌نظامیه‌نیشابوراز‌شمارمشهورترین مدارس‌اسلامی‌نیشابوربوده‌است. والبته‌ما تعداد بیست‌وچهارشرح حال‌ازبیست‌وچهاردانشمندی‌راکه‌ازمدرسان‌آن‌مدرسه‌بوده‌اندویااز

۱. دمیة القصر ۳۵۸-۳۶۲، و وافی ٤: برگ ۱۰۹، و انباه الرواة ۱: ۳۳٦، و تلخیص ابن مکتوم ٦٤-٦٥.

(*) A Literary History of Persia.2, P. 294.

میان کسانی که برای آنان مجلس املاء یا مناظره در آنجا دایر بوده‌است، دراختیار داریم: گذشته از کسانی که در این مدرسه تحصیل خود را بپایان رسانیده و فارغ التحصیل شده‌اند، و مشهورترین کسانی که بدین مدرسه منتسب بوده‌اند، عبارتند از: امام الحرمین و فرزند او ابوالقاسم مظفر، و عبدالرحمن بن منصور بن رامش، و ابوسهل مروزی، وابوسعد خواری، وابو اسحق شیرازی، وابوالقاسم اسماعیلی جرجانی، وابوالقاسم نوقانی، و ابوجعفر طبسی، و ابوبکر شیرازی، و ابوالقاسم هُذَلی، و ابونصر رامشی، و حسن سمرقندی، و علی بن سهل، و عبدالواحد بن عبدالکریم قشیری، و ابوحامد غزالی. و ابن الکیای هرّاسی، و ابوالقاسم انصاری، و ابوسعد سمعانی تمیمی، و ابوالمعالی ورکانی. وابوالمعالی خوافی، و قطب الدین نیشابوری، و محمدبن یحیی نیشابوری، و ابوالمحاسن طوسی. (*)

۲۷ ـ مدرسه مشطی در نیشابور

این مدرسه قبل از سال ٤٥٤ هجری تأسیس شده است

عبدالغافر از این مدرسه در کتاب السیاق یک مرتبه به نام «المسطی» یاد کرده است و صریفینی در کتاب منتخب السیاق چهار بار به نام «مدرسه المشطی» اشاره نموده است. ودر کتاب طبقات سبکی «المدرسة المشطبیه» آمده است. وترجیح دراین است که نام آن‌مدرسه«المشطیه»بوده باشد زیرا باکمال‌وضوح درمنتخب السیاق درهرچهارجاکه نام‌آن را آورده‌اند، آن‌راچنین‌ذکر کرده‌اند.[1] و از مشهورترین مدرسان این مدرسه و آنانکه در آنجا مجالس املاء دایر کرده بودند و یا بدانجا منزل کرده بودند دانشمندان زیر می‌باشند:

---

۱. سیاق برگ ۱۹آ منتخب السیاق برگ ۱٤ ب، ۲۸آ، ۱۱۳ ب و ۱۳٤ب. سبکی ۰۳۱۱:۵

(*)ـ دربارهٔ نظامیه نشابور سراجعه شود به مقاله‌ای که‌ماتحت عنوان النظامیات العشر درمجلهٔ دانشکدهٔ مطالعات اسلامی شماره ٥ ص ۳۱۷-۳۰۷ نگاشته‌ایم. و نیز درکتابی که تحت عنوان علماء النظامیات و مدارس الشرق الاسلامی ص ٤۱-٥۹، نوشته‌ایم.

۱ ـ ابوسعد شاماتی

۴۵۴ هجری

احمد بن ابراهیم بن موسی بن احمد بن منصور: ابوسعدمقری‌شاماتی: شیخی فاضل ومشهور و ثقه از میان مشایخ مذکور است. وی عالم بر قرائات و متصرف در امور بوده است، و برای اینکه حسن کفایت داشته. مشایخ نیشابور وی را مدتها برای‌نیابت ریاست برگزیدند. زیرا او در ترتیب کارها و شناسائی درجات دانشمندان و در فصل خصومتهای مردم کاردان بود.

وی حدیث بسیار از: ابوطاهربن خزیمه: وابوبکر جوزقی، و مخلدی و دیگران که در این طبقه بوده‌اند کسب کرد؛ و برای او مجلس املاء در مسجد ابوعبدالرحمن سلمی به سال ۴۴۱ هجری در روز جمعه بعد از نماز دایر نمودند که سالها در آنجا به املاء می‌پرداخت و سپس در مدرسهٔ مشطی به افاضه پرداخت. و در شعبان سال ۴۵۴ هجری درگذشت و در مقبرة الحسین بخاك سپرده شد. وی نزدیک هشتاد سال زیست. اوکتاب‌النهایة فی القراآت راازابوبکربن مهران شنیده بود وجمع بسیاری ازدانشمندان این کتاب را از او فراگرفتند.(۱)

۲ ـ محمدبن محمد علوی

وی محمدبن محمدبن زید علوی السیدالامام ابوالحسن وابوالمعالی صاحب دوکنیه حسنی و بغدادی وساکن سمرقند بود. مردی فاضل‌و دین دار و ثقه و مهمان دوست و از ثروتمندان ومیاسیر اهل روزگار خود بود وازکسانی است‌که دربارهٔ وی آورده‌اندکه خداوندبرای اوازاسباب وضیاع ومستغلات درسمرقند فراهم ساخته‌بود وسپس صاحب سرمایه و تجارت و بضاعت آنقدرگردیده بودکه ضرب‌المثل گشته بود در ثروت. و با همهٔ این احوال‌اوبسیارحدیث نوشت‌وکتابهائی‌گردآورد. بگونهٔ رسولی به نیشابورآمد ودر مدرسه مشطی منزل‌کرد، و مشایخ استادان از وی حدیث شنیدند. و در دو مسجد جامع برایش مجلس‌املاء دایرکردند. ونزدوی ازمصنفاتش قرائت‌کردند. ولغزبسیاری

---

۱. منتخب السیاق برگ ۲۸ آ.

به نظم از حفظ داشت که آنها را بر کودکان وادب دوستان تلقین می کرد. وی سپس به سمرقند بازگشت و در آنجا کشته شد . از ابوعلی شادان و ابوعلی واسطی، و هناد نسفی و دیگران حدیث روایت می کرد. و وقتی در جواب استجازهٔ حدیث که از وی کردند در وصف حال خودش چنین سرود :

اخلای اجزت لکم سماعی وما صنّفت من کتب الحدیث
اذا ما شئتم فارووه عنی کبیر کم و ذوالسنّ الحدیث
اجزت لکلّ ذی عقل و دین یرید العلم بالطلب الحثیث
علی شرط الاجازة فاحفظوه عن التصحیف والغلط الخبیث
فانی عن وقوع السهوفیه بریٔ معلن کالمستغیث

ای دوستان حدیثهایی را که شنیده‌ام و کتابهای حدیثی که نگاشته‌ام بشما اجازهٔ نقل دادم . خواستید آن احادیث را از قول من روایت کنید چه بزرگ سن و چه کوچک سن باشید . به تمامی کسانی که خردمند و دین باورند و دانش را برای طلب حیثیت دوست دارند اجازه دادم، بدین شرط اجازه دادم که آن را از تصحیف وغلط ناهنجار پاس دارید زیرا که من از اینکه سهوی درآنها راه یابد بری‌هستم و همچون یک استغاثه‌گر این برائتم را اعلان می‌دارم .(۱)

۳ ـ علی‌بن حسینی مَرْوَزی

۴٦۴ هجری

او : علی بن حسین دهقان مروزی ابوالحسن قاضی آنجا بود ، گامهای بلندی برداشته، و روایتها کرده است و به سال ٤٥٧ هجری ساکن مدرسهٔ مشطی شد و درمرو به سال ٤٦٤ هجری درگذشت .(۲)

٤ ـ مبارك واسطی

۴۰۰-۴۹۲ هجری/۱۰۱۴-۱۰۹۸ میلادی

ویکی دیگر ازمدرسان مدرسهٔ مشطی عبارت است از : مبارك واسطی که نسب او :

۱ . ن . م برگ ۱٤ ب.
۲ . منتخب السیاق برگ ۱۱۳ ب.

مبارك بن محمد بن عبدالله ابوالحسین ابن السوادی الواسطی فقیه نزیل نیشابور. وی مردی بزرگ و فاضل و از ارکان فقهای بسیار حدیث و پاسداران مذهب و خلاف بود. در شهر خود واسط و همچنین بصره و بغداد و مصر فقه آموخت و احادیث بسیار کسب کرد، و به نیشابور آمد، و در آنجا مسکن کرد و در مدرسه ابوالعباس مشطی فرود آمد. در آن مدرسه به تدریس و مناظره پرداخت، و در مجالس حضور یافت. و او به روش عراقیان حدیث بسیار حفظ داشت، در پوشیدن عمامه و عبا در زی پیشوایان علمای نیشابور بود، وی مردی با تجمّل بود که با تجارت اندك و معامله‌ای قلیل نیز می‌ساخت. حدیث بسیار شنید و کسب نمود اما زیاد روایت نمی‌کرد، ابوالحسن از وی با واسطه‌ای از قول ابوعلی ابن شاذان که از وی در بغداد سماع کرده بوده است روایت می‌کرد. وی در آخر عمر کور شد و ناگهانی در گذشت در ظهر روز پنجشنبه چهاردهم ماه ربیع‌الآخر سال ۴۹۲ هجری. وچنانکه خود او خبر داده، به سال ۴۰۵ هجری بدنیا آمده است.(۱)

۲۸ ـ مدرسه سیوری در نیشابور

این مدرسه قبل از سال ۴۵۸ هجری تأسیس شده است

در کتاب منتخب السیاق از دو تن دانشمند، که در مدرسهٔ سیوری ساکن بوده‌اند، و اینکه آن مدرسه در باب عزرهٔ نیشابور واقع بوده یاد شده است:

۱ ـ ابوالعباس شقانی

۴۵۸ هجری/۱۰۶۵ میلادی

احمد بن محمد امام ابوالعباس شقانی حسنوی، متکلم وصوفی ویگانه زمان خود بود درحالت و دین داری و پرهیزگاری و زهد وتبحر در علم اصول. بسیاری از شاگردان نزد وی پرورش یافتند. او در کلام روشی داشت که تمامی اهل حقیقت آن را می‌پسندیدند. و درسماع حالتی عالی داشت... وی از ساکنان مدرسهٔ سیوری بود وبا آنکه در دنیای

۱. السیاق برگ ۹۱ آ ب، ودر آنجا آمده است مدرسه «المسطبیی». ودرمنتخب السیاق برگ ۱۳۴ ب. که در آنجا تاریخ وفات او را ۴۷۲ هجری ذکر کرده است. وطبقات سبکی ۵: ۳۱۱-۳۱۲ چنین آمده است «ودرس بالمدرسة المشطبیه».

از بهره‌ای فراوان برخوردار بود به اندك قناعت می‌کرد . و طبعی بلند داشت ؛ حدیث بسیارشنید، وبا بزرگان ملاقات ودرمحضرایشان تلمذکرد واما اندکی ازاحادیث را روایت کرد. او در قصبهٔ «راذ» به سال ۴۵۸ هجری درگذشت .(۱)

۲ ـ محمدبن اسحق بحاثی

۴۶۳ هجری/۱۰۷۰ میلادی

نام و نسب : محمد بن اسحق بن علی بن داود بن حامد ، ابوجعفر قاضی زوزنی بحاثی، وی یکی از فضلای معروف و شعرای مفلق، وصاحب تصنیفهای سودمنداست. او درجدّ و هزل شگفت انگیز ؛ و در ظرافت وفضل برتر از تمامی مردم زمان خویش بوده ، و به اهل تسنن تعصب می‌ورزیده است. وی در هجاء از نظم و نثر طریقه‌ای را پیمود که تا آن زمان سابقه نداشت ، و هیچکس از بزرگان و ائمه و فقها و سایر اصناف مردم ازهجای او درامان نبوده است.

عبدالغافر گوید: وی ازدوستان پدرم و ازکسانی‌بودکه‌گاهگاه درخانهٔ‌وی‌بیتوته می‌کردند. او در مدرسه سیوری که درباب عزره قرار داشت، ساکن بود؛ و نسخه‌ای از غریب الحدیث ابوسلیمان خطابی را نگاشته و آن را نزد جدّ من ابوالحسین عبدالغافر بطرز قرائت سماع خواند و برای تصحیح و اتقان آن را نزد حاکم ابوسعد بن درست قرائت کرد. وی‌به سال ۴۶۳ هجری در غزنه درگذشت. و حسکانی ذکرکرده‌است که وی از دائی خود ابوالحسن هارون زوزنی از قول ابوحاتم حبّان روایت کرده است.(۲)

۲۹ ـ مدرسه عراقی در طوس

این مدرسه قبل ازسال ۴۵۹ هجری تأسیس شده است

این‌مدرسه‌را، قاضی‌ابوعلی‌محمدبن‌اسماعیل‌بن‌محمدطوسی‌معروف‌به‌عراقی‌درگذشته به سال ۴۵۹ هجری در باب جامع طابران شهر طوس بنا کرده است .(۳)

۱. منتخب السیاق برگ ۳۱ آ.
۲. ن ۰ م برگ ۱۲ آ.
۳. طبقات الاسنوی ۲: ۲۱۰.

۳۰ ـ مدرسهٔ صندلی

این مدرسه قبل از سال ۴۶۰ هجری تأسیس شده است

و از مدرسه‌های معروف حنفیان نیشابور است و بنام مؤسس آن که شرح حال او را در ذیل می‌خوانید منسوب گشته است :

۱ ـ علی‌بن حسن صندلی

۴۸۰ هجری/۱۰۹۱ میلادی

عبدالغافر فارسی شرح حال او را در السیاق چنین آورده است: وی امام زاهد ابوالحسن می‌باشد که از ائمه خوشنام اصحاب ابوحنیفه در آن زمان بوده و در روزگار خود از حدّ معمول درگذشته و قبول عام داشته است. وی در هنگام غروب خورشید روز یکشنبه هفدهم ماه ربیع الآخر سال ۴۸۴ هجری در گذشت و در مدرسه‌اش بخاک سپرده شد . وی شرح آثار طحاوی را از ابوبکر احمدبن علی اصفهانی و بطریقهٔ وی البته نه از روی توجه بلکه برای موافقت با او آموخت، و احادیث پراکنده‌ای را سمع کرد امّا چیز زیادی روایت نکرده است . و پندار من اینست که آن آثار را که می‌خوانده؛ به شاگردان می‌آموخته است.(۱)

ابواسحق فقیه دهستانی

درحدود سال ۴۶۰ هجری/۱۰۶۷ میلادی درگذشته است

ابراهیم‌بن محمد ابواسحق فقیه دهستانی. در مدرسه ابوالحسن علی‌بن حسن صندلی نیشابور به سال چهارصدو شصت واند فقه آموخت و از مدرسین آنجاگردید .

۳۱ ـ مدرسة السرّاجین در نیشابور

این مدرسه قبل ازسال ۴۶۳ هجری در نیشابور تأسیس شده است

ابوالفرج غندجانی

وفاتش بعد ازسال ۴۶۳ هجری/۱۰۷۰ میلادی اتفاق افتاده است

نامش ابوالفرج محمدبن علی‌بن خضر غندجانی است. او بعد از سال ۴۶۳ هجری

---

۱. منتخب السیاق برگ ۱۱۴ب . الجواهر المضیئه ۱:۳۵۷ و در این مأخذ وفات او سال ۴۸۰ هجری آمده است. اعلام ۵:۸۱-۸۲

به نیشابور آمد و در مدرسة السّراجین منزل کرد در حالی که بیمار بود، و مدت زیادی در آنجا ساکن و دراستراحت بود.(۱)

عبارت دمیة چنین‌است: فاستوطن مدرسة السراجین مریضاً، و دخلها طویلاً، و سکنها عریضاً.

۳۲ ـ مدرسه قشیریّه

قبل از سال ٤٦٥ هجری تأسیس شده است

در کتاب منتخب السیاق، و طبقات الشافعیة الکبری از آنچه در زمینهٔ مدرسه قشیریه آمده، چنین برمی‌آید که این مدرسه قبل‌ازمدرسه نظامیه وجود داشته است زیرا محمدفارمذی که به‌سال ٤۰٥ هجری‌تولدیافته درزمان کودکیش دراین‌مدرسه به فراگرفتن علم فقه‌پرداخته‌است. واین مدرسه‌به استادابوالقاسم‌قشیری متولد(سال۳۷٦ودرگذشته‌به سال٤٦٥ هجری)منسوب بوده است. و برای من مسلم است که‌این‌مدرسه بایدهمان‌مدرسه دقاقیه باشد که شرح آن گذشت و به مؤسس آن یعنی ابوعلی دقاق منسوب بوده است. و چون ابوعلی‌دقاق درگذشت، ابوالقاسم‌قشیری جانشین وی‌گردید. زیرا که شوهر دختر او «فاطمة» بود و قشیری بدین سبب جایگیر پدر و سرپرست مدرسه‌ای‌گردید که به مدرسهٔ قشیریةمعروف‌شده است. وهنگامی که قشیری درگذشت‌درهمان‌مدرسه درکنار قبراستادش دقاق بخاك سپرده شد همانگونه که فرزندانش هم در آنجا دفن شده‌اند.(۲)

۱ ـ ابوالقاسم قشیری

۳۷٦-٤٦٥ هجری/۹۷٦-۱۰۷۲ میلادی

عبدالکریم بن هوازن فرزند عبدالملك بن طلحة بن محمد نیشابوری، استاد ابوالقاسم قشیری و معروف به «زین‌الاسلام» است. اصلش از ناحیهٔ «استوا» و از عربهایی‌است که به خراسان‌آمده و درآن نواحی ساکن‌گردیده‌اند. پس پدرش از نسل

۱. دمیة القصر ص ٤۲۲

۲. السیاق برگ ٥۲ آ. و سبکی ٥:۲۲۷.

قشیری و مادرش از اولاد سُلمی بوده است. و دائی او ابوعقیل السلمی نام داشته و از دهقانان خوش نام استوا بوده است.

وی درماه ربیع الاول سال ۳۷۶ هجری بدنیا آمد و در بامداد یکشنبه ۱۶ ماه ربیع الآخر سال ۴۶۵ هجری درگذشت ودرمدرسه دقاقیه کنار قبراستادش ابوعلی دقاق درگذشته به سال ۴۰۵ هجری بخاك سپرده شده است.

او حدیث را از ابوالحسین خفاف، احمدبن محمدبن عمر، و ابونُعیم اسفراینی، وابوبکر محمدبن احمدبن عبدوس مزکی، و ابوعبدالرحمن سلمی، وحاکم ضبی، وابن فورك انصاری و دیگران شنید.

و فرزندش عبدالمنعم قشیری و نوه‌اش ابوالاسعد هبة الرحمن قشیری، وزاهر شحامی، و دانشمندان و محدثین بسیاری از وی روایت کرده‌اند. و همچنین ابوبکر خطیب بغدادی از وی روایت حدیث کرده است.

فقه را نزد ابوبکر محمدبن بکر طوسی آموخت، و علم کلام را نزد ابوبکربن فورك انصاری، و تصوف را نزد استادش ابوعلی دقّاق فراگرفت.

و ابوالقاسم قشیری فقیهی بارع اصولی، و محقّق متکلم، و حافظی مفسر. و نحوی زبان شناس، وادیب ونویسنده وشاعر بوده است. ونیزدربیان فروسیت یعنی سوارکاری و بکار بردن سلاح، آثاری زیبا از خود بجاگذارده است.

در بغداد حدیث می‌گفت و مورد وثوق بود و وعظ می‌کرد. نزد امام ابوبکربن فورك درس خواند و ازخوشنام‌ترین شاگردان اوگردید ودرتحقیق وضبط برهمه‌طلاب سرآمدگشت، و اصول فقه را نزد اوخواند، و پس ازوفات استادش نزد استاد ابواسحق اسفراینی که مدرس نظامیه بغداد بود رفت و بمطالعه و تحقیق پرداخت تا آنکه استاد خراسان گردید. وآنگاه شروع به‌تهیه تصنیف نمودوتفسیر کبیررا تصنیف کرد و مجالسی ترتیب داد. و باگروهی که ابومحمد جوینی و شیخ احمد بیهقی و جمعی دیگر از مشاهیردر میان آنها و همراه وی بودند به سفر حج رفت. و ازمشایخ واستادان زمان خود دربغداد و حجاز، با همراهانش، به سمع حدیث پرداختند.

و در بغداد برخلیفهٔ القائم بامرالله عباسی وارد شد ، و در آنجا با پذیرش وی روبرو گردید . و در منزلهایی که برای او اختصاص یافته بود مجالس درس دایر نمود ، واین مجالس درحضور ودیدگاه خلیفه تشکیل میشد. وسخنانش در مجلس وی ازموقعیت خوبی برخوردار شد و این امر موجب عزت و احترام اوگردید.

آنگاه به نیشابور بازگشت ، و با فاطمه فرزند استاد ابوعلی دقاق ازدواج کرد و از او شش فرزند پسر بدنیا آورد ، «رسالهٔ قشیریه معروف»بدو منسوب است.[۱]

۲ ـ ابوالسنابل قرشی

نام و نسبش هبة الله بن ابی الصهباء بن جندب بن محمد بن فنجویه بن عبدالله بن هارون بن عبدالله بن عامر بن کُرَیز قرشی است. ابوالسنابل دانشمندی اصیل و نبیل، عفیف وپاکدامن وصالح وازساکنان مدرسهٔ قشیریه بود. خانواده وی ازمردمی‌بوده‌اند که با عبدالله بن کُرَیز به روزگار خلافت عثمان بن عفان که برای نخستین مرتبه شهر نیشابور را فتح کرد ، در آنجا منزل گزیدند .

ابوالسنابل علم حدیث را از زیادی وابن یوسف و ابوعبدالرحمن سلمی فرا گرفت ، و سالها احمد بن شعیب نسائی مقری ، از ابن فنجویه ثقفی دینوری ، و او از طریق بستی ازوی حدیث‌شنیدندودانشمندان‌بسیاری‌نزداوقرائت‌کرده‌اند. وی‌دانشمندی ثقه و صحیح السماع بود. در سال ٤۰۱ هجری بدنیا آمد . و ابوالحسن نیز از وی روایت حدیث کرده است .[۲]

۳ ـ فضل‌بن محمد فارمذی

٤۰٥-٤۷۷ هجری/۱۰۱٤-۱۰۸٤ میلادی

فضل‌بن محمد فارمذی معروف به شیخ‌الامام، ابوعلی طوسی‌شیخ‌الشیوخ‌روزگار

---

۱. طبقات سبکی ٥:۱٥۹، ٤و۲۲۷: ۳۳۰،تاریخ بغداد ۱۱: ۸۳ شذرات۳: ۳۱۹ . المنتظم ۸: ۲۸۰ . وفیات الاعیان ۲: ۳۷٥.

۲. السیاق عبدالغافر ص ۹٤ ب و منتخب السیاق . ۱٤ آ.

خود ودر طریقت خویش چنان در تذکیر یگانه بود که در تهذیب و عبادت کسی نمی توانست بر وی پیشی جوید. آدابی خوش داشت، و اشاراتش دقیق. و سخنان و استعارات رقیق و عمیق و فائق او بر دلها می‌نشست.

عبدالغافر گوید: در کودکی علم آموخت آنگاه به نیشابور رفت و به مدرسه قشیریه وارد شد و ابتدا درشمار خادمان امام زین الاسلام و ارادهٔ طریقهٔ تصوف او در آمد. در راه اجتهاد به کمال رسید و از سوی امام با عین عنایت بدو نگریسته شد و مورد توجه آن بزرگ قرار گرفت، و به وفور طریق هدایت از جانب امام بروی گشوده گردید و اذکاری که مناسب حال وی بود بدو تلقین شد تا دیدگان حقیقت جویش باز گردید. و روزنه‌ی طریقت برویش گشوده گشت و در طریقت راه یافت، و در مدرسه انواع خدمت و ریاضت را تمرین و ممارست نمود و سالیان دراز به تفکر بنشست، و از پلهای مجاهدت فرا گذشت و به مرتبه‌ای رسید که انوار حقیقت را مشاهده کرد. و آنگاه به طوس بازگشت و به مصاهره درصحبت وارادت شیخ عارف ابوالقاسم گرگانی پیوست و به پیانی که در طریقت بسته بود ملزم گردید.

وبه یاری توفیق، دست وزبانش گشوده شد تا بر کرسی تذکیر تکیه زد و دانشمندانی را که پیش از او در آن طریقت گام زده بودند فرو پوشید. و در زمینهٔ معانی دقیقه به مراتب و درجات عالی رسید و بیان اشارات باریک برایش آسان گردید بدان حد که پیش از وی هیچ دانشمندی را چنین توفیقی میسّر نگشته بود. آوازه‌اش بر زبانها افتاد و پذیرش عام یافت، پیوسته پیش می‌رفت و راه تعالی می‌پیمود، و کارش نظام می‌گرفت تا آنجا که معروف زمان و مشهور استادان دوران گردید. و پس از آن به نیشابور بازگشت و برایش مجلس درس دایر کردند، اهل علم گرد شمع وجودش را گرفتند وبه سخنان دلنشین او گوش فرادادند. وفرزند خویش امام ابوالحاسن را به نیشابور فراخواند تا بسماع حدیث پردازد. واورا نزد بسیاری از محدثان برد و حدیث بسیار به وی شنوانید. که از آن جمله اند: متفق جوزقی. وی نزد ابواحمد بن منصور بن خلف مغربی باقرائت عمر بن حسین دهستانی آشنائی یافت، و به طوس بازگشت. سفرهایی به دیگر بلاد برایش پیش آمد از جمله به مرو رفت و در مصاحبت با نظام الملک، بیش از حد مورد قبول قرار گرفت و نیز با

بزرگان دانشمندان ملاقات‌ها کرد .

ونیزعبدالغافر گوید: ازشخصی که مورد اعتمادمن بود شنیدم که صاحب (نظام‌الملک) شخصاً انواع خدمت را بدو می‌نمود ، چنانکه حاضران مجلس تعجب می‌کردند او را بزرگ می‌داشتند. و او هر چه از فتوح دریافت می‌نمود بر صوفیان انفاق می‌کرد واموال بسیاری را هم که ذخیره داشت به آنان می‌بخشید. وی مقصد صوفیان وغربا ودورماندگان اقطار عالم بود. درماه ربیع‌الآخر سال ٤٧٧ هجری در ٧٢ سالگی درگذشت. وی درنیشابور از استاد ابومنصور بغدادی ، و ابوحسان مزکی ، و ابوحامد غزالی، و ابوبکر مفید، و ابوعبدالله بن باکویه صوفی حدیث شنید، وبعداز آن ازمحضرمتأخرین همچون، ابن‌مسرور ، و ابوالحسین وکنجرودی، و . . . مشایخ و استادان دیگر طوس استفاده کرده است.[۱]

٤ ـ عبدالواحد قشیری

٤٩٤ هجری/ ۱۱۰۰ میلادی

در نسخهٔ خطی السیاق آمده است : وی عبدالواحد بن عبدالکریم بن هوازن قشیری است که به سال ٤٩٤ هجری درگذشت، و در مدرسه بر جنازهٔ او نمازگزاردند و او را درکنار قبر برادرو پدر و جدش درهمان مدرسه بخاک سپردند.[۲]

٥ ـ شریف ابوحرب

درگذشته بعد ازسال ٥٠٣ هجری/ ۱۱۰۹ میلادی

مطهّر بن علی بن محسن عباس همدانی الشریف الامام ابوحرب، مردی بزرگ وفاضل و فقیه و استاد مناظره و تذکیر بود . در سالهای پانصدوسه یا چهارهجری به نیشابور آمدو در آنجا به سمع حدیث و مناظره پرداخت. در مدرسه قشیریّه یک مجلس تذکیر دایر کرد ، و با ابونصر قشیری مصاحبت کرد و تصنیف خود را در تفسیر نوشت ، و از ابوعبدالله فارسی حدیث شنید.[۳]

---

۱. منتخب السیاق برگ ۱۲۱ آ،ب. وبرگ ۱۱۳ آ.

۲. منتخب السیاق ٥۲ آ.

۳. منتخب السیاق برگ ۱۳٥ ب، و درآنجا چنین است: درسالهای پانصد وسه وچهار به نیشابور آمد، که باید چنین باشد: در سالهای پانصدوسه یا پانصدو چهار به نیشابور آمد

۳۳ ـ مدرسهٔ شحامی در نیشابور

این مدرسه پیش از سال ٤٧٠ هجری تأسیس شده است

امکان دارد که این مدرسه به طاهر شحامی منسوب باشد و او ابوعبدالرحمن بن محمد بن ابی‌بکر محمد بن احمد بوده است ومشهور چنین‌است که در زمان خویش برتر از همه دانشمندان بوده است. و پدرش ابوبکر از زاهدان عبادالله الصالحین بود وفرزندی داشته است که او را زاهر شحامی می‌نامیدند. (۱)

وی در علم شروط و نگارش حجتها و وثائق از تمامی بزرگان سربود، و اوکسی بودکه عبدالغافر فارسی را برشروع نگارش کتاب سیاق راهنمایی‌وتشویق کرد تا آن را ذیلی بر تاریخ نیشابور حاکم نیشابوری قرار داد. و اما کنیهٔ زاهر، ابوالقاسم بود وی در کسب حدیث کوشید و حدیث بسیار کسب‌کرد. وی مردی بیدار و آگاه و صحیح السماع بود. و نزد اساتید و شیوخ نیشابور به استملا پرداخت و در اصفهان وری وهمدان وحجاز وبغداد ودیگربلاد حدیث بسیارشنید. ومدت بیست سال در حظیره‌ای که به ایشان منسوب بود مجلس املا دایرکرد و درجامع نیشابور درحدود هزار مجلس املاء کرد. و از ابن جوزی برای جمیع مسموعاتش کسب اجازه نمود و هنگامی که نزد وی قرائت می‌کرد بسیار شکیبا بود. و نسبت به غربا و واردان با احترام رفتار می‌کرد و بیماری آنان را مداوا می‌نمود و به آنها کتب بعاریت می‌داد. ابوسعد عبدالکریم بن محمد سمعانی تمیمی از وی‌کسب حدیث کرده است. وی به سال ٤٤٦ هجری بدنیا آمد ودر ربیع‌الآخرسال ٥۳۳ هجری درنیشابور درگذشت و درمقبرهٔ یحیی بن یحیی بخاك سپرده شد.

وهمچنین ازمدرسه شحامی در شرح حال مسعودبن ابی‌بکر انصاری یاد شده است و اوعبارت بوده است از: مسعود بن ابی‌بکر بن احمد بن محمد ابوالقاسم هروی انصاری که مردی ملیح‌الشمایل بوده است.

---

۱. سیاق برگ ۲۱آ. و منتخب السیاق برگ ٦٦ب. سبکی ۷: ۱۸۱. کامل ۸: ۳٦٥. ودرآنجا شحامی به شجاعی تصحیف شده است. العبر ٤: ۹۱ و التحبیر شرح‌حال شماره ۲۹.

پدرش ازمریدان خاص شیخ‌الاسلام اسماعیل صابونی بود. وی ازمسعود حدیث شنید و نوشت. و حدیث بسیار از قاضی ابوالحسین احمدبن علی کسب کرد. و در پیری به مرگ ناگهانی درمدرسه شحامی درگذشت. دریکی ازماههای سال پانصدو هفتادواند.(۱)

درخاتمهٔ این بررسی باید اضافه کنیم که درمشرق اسلامی مدارس دیگری هم غیراز آنها که نام بردیم بود که قبل ویااندکی بعدازنظامیه بناشد، وچنانکه درضمن نگاشتن شرح حال مدرسان آن مدارس و یا دانشمندانی که در این مدارس ساکن بوده‌اند، و یا آنها که مجالس املاء و وعظ وذکر ومناظره دراین مدارس برایشان تشکیل شده بود؛ به آنها اشاره شده است جز آنکه در گذشت آنها کمی بعد از تأسیس نظامیه بغداد اتفاق افتاده است. همچون مدرسه ابوسعد مستوفی که برای حنفیان در نیشابور بنا شده بود و شاید این مدرسه درحدود همان سالی که مدرسه نظامیه نیشابور ساخته شد، بنا شده باشد. یعنی حدود سال ۴۵۰ هجری. ومدرسهٔ ابوعلی علوی درگذشته به سال ۴۸۰ هجری. پدر وی که قبل ازاودرگذشته، این مدرسه را تأسیس کرده است، پس ناگزیر باید که آن مدرسه سالهای زیادی پیش از نظامیه تأسیس شده باشد.

و مدرسه احمد ثعالبی که ابوجعفر شاماتی در گذشته به سال ۴۷۴ هجری در آنجا بخاك سپرده شده است. و مدرسه ابوعمر نسوی در گذشته به سال ۴۷۸ هجری پس از صد سال زیستن. و مدرسه منشکی، صدیق بن عبدالرحمن در گذشته به سال ۴۸۶ هجری. و مدرسه سالم نیشابوری که در نیشابور سال‌ها پیش از سال ۴۹۷ هجری تأسیس شده بود. ومدرسهٔ جاجَرْمی درنیشابورکه پیش ازسال۴۹۷هجری تأسیس شد. ومدرسه فخرالاسلام رویانی در آمل طبرستان که قبل از سال ۵۰۲ هجری تأسیس شد. ومدرسهٔ سره مرد در سرخس که قبل از ۵۰۳ هجری تأسیس شده است. و مدرسه امیرابونصربن ابی‌الخیر در نیشابور که قبل از سال ۵۱۰ هجری تأسیس شده است. و مدرسه منیعی در مروالرود که پیش از سال ۵۱۰ هجری تأسیس شده است. و مدرسه ابوطاهر شباك، در گرگان که پیش ازسال۵۱۳هجری تأسیس شده است. و مدرسهٔ فرج خوبی که درخوی

۱. منتخب السیاق برگ ۱۲۸ آ.

آذربایجان قبل از سال ۵۲۱ هجری تأسیس شده است. ومدرسهٔ خازنیّهٔ مرو که قبل از سال ۵۳۰ هجری تأسیس یافته ومدرسه عمیدیه در مرو که قبل ازسال ۵۳۸ هجری تأسیس شده است. ومدرسهٔ سلطانیه‌درنیشابور که قبل از سال ۵۴۰ هجری تأسیس یافته است و مدرسهٔ مجیر بغدادی در شیراز که قبل ازسال ۵۹۲ هجری تأسیس شده است و... الخ.

و تمامی این مدارس بغیر از مدارس ده گانه نظامیه است که نظام الملک طوسی درمشرق وعراق به تأسیس آنها اقدام کرده‌است ومادر آغاز بررسی‌بدانهااشاره‌نمودیم.

مطالبی که بعرض رسید ما را به درك اهمیت مطالعه تاریخ شهرهای اسلامی در مشرق و مراکز علمی که در خارج از مدارس بوجود آمده، واقف می‌سازد و همچنین آگاهی می‌یابیم ازمدارسی که‌بمنظور تدریس ومطالعه فقه وحدیث وادبیات عرب‌وعلوم محضه بوجود آمده، بیشتر آنها پیش از مدارس نظامیه دایر بوده‌اند.

در تاریخ بخارا ذکر شماری از مدارس که در زمان اسماعیل سامانی در بخارا دایر بوده و از رونقی برخورداری داشته، آمده است. نظیر و معادل این مدارس در تمامی شهرهای بزرگ آسیا وجود داشته است، تا آنجا که مدارس شهر بلخ که به قبة‌الاسلام معروف گردیده بود، و تا مدتها بعد نمی‌توانست با مدارس موجود در بخارا برابری نماید. (۱)

۱. تاریخ بخارا آرمینیوس فامبری ص ۱۰۶-۱۱۰ وتاریخ بخارا،برسخی ص ۳۰ و ۱۲۸. و اسماعیل همان احمدبن اسدبن سامان درگذشته بسال ۲۹۵ هجری است. مراجعه شود به کتاب «علماء النظامیات و مدارس المشرق الاسلامی»،از نگارنده.

کتابشناسی

از

ماندانا صدیق بهزادی

«کتابشناسی» واژه‌ای است که از ساخته شدنش مدت زیادی نمی‌گذرد. در دهه‌های پس از سال ۱۳۰۰ شمسی که پسوند «شناسی» را به بعضی نامهای افزودند و از ترکیب آنها حاصل مصدر می‌ساختند ومعادل برخی نامهای علمی فرنگی که به «لوژی» ختم می‌شوند قرار می‌دادند: پسوند «گرافی» در واژهٔ «بیبلیوگرافی»[1] به «شناسی» ترجمه شد و حاصل مصدر «کتابشناسی» به عنوان معادل «بیبلیوگرافی» وضع گردید و بکار رفت. اینکه ساختمان این واژهٔ جدیدالاحداث چه کیفیتی دارد و آیا کلمهٔ کتابشناسی معادل رسایی برای اصطلاح «بیبلیوگرافی» تواند بودیانه، موضوع جالب توجهی است، امّا متاسفانه بررسی آن درحوزهٔ صلاحیت نگارنده نیست واز این گذشته، ارتباط چندان نزدیکی با بحث حاضر ندارد. آنچه مسلّم است ونوشته های متعددنیز گواهی می‌دهد، این است که واژه کتابشناسی پس ازمدتی نخست درمیان اهل فن وسپس درمیان متخصصان سایر رشته هامتداول گردیده‌است ودرحال حاضر ازواژه‌های بسیاررایج وکثیرالاستعمال است.

ایرج افشاریکی ازراهگشایان علم وفن کتابشناسی می‌گویدواژه کتابشناسی راسیدحسن تقی‌زاده ساخته ودرترجمه کتاب پرزیشه بیبلیوگرافی[2] (کتابشناسی فارسی) بکاربرده‌است.(۱) ایرج افشار در ۱۳۳۳ کتابی انتشارداد بانام کتابشناسی ایران که‌فهرستگونهٔ کوچکی بود مشتمل براطلاعات مختصر کتابشناختی آثاری که در آن سال‌در ایران انتشار یافته بود. ظاهراً ایرج افشار کتابشناسی را رساترین واژه برای عنوان اثر خود می‌دانسته است

---

1. bibliography 2. *Persische Bibliography*

و پس از او کتابشناسان و فهرستنگاران دیگر که این واژه را بدون مقاومت پذیرفتندو بکار بستند قاعدتاً بایستی کتابشناسی را اصطلاح رسائی برای منظور خود دانسته باشند.

احمد آرام در ترجمه جلد اول تاریخ تمدن ویل دورانت که به سال ۱۳۳۱ منتشر شده بیبلیوگرافی را به کتابنامه ترجمه کرده است[۲]، اما همین اصطلاح را در مقاله‌ای که به سال ۱۳۵۲ دریادنامهٔ امینی انتشار یافته، به کلمهٔ رایج شدهٔ کتابشناسی برگردانده است. فرهنگستان سابق ایران نیز درمقابل همین واژه بیبلیوگرافی اصطلاح کتابشناسی را پذیرفت و بکار برد.[۳]

نکته‌ای که شایدکمی جای تأمل داشته باشد این است که برغم این کثرت استعمال و با وجود آنکه سالهاست آثار زیادی منتشرشده که اصطلاح رایج کتابشناسی بخشی از عنوان آنها را تشکیل می‌دهد، هنوز هم گروهی از متخصصان کتابشناسی وکتابداری و متخصصان رشته‌های دیگر گاهی وقتها سه اصطلاح کاملاً متفاوت المعنای کتابشناسی، کتابنامه و فهرست را به یک معنی و معادل بیبلیوگرافی فرنگی بکار می‌برند و حتی از اصطلاحات کتابنامه نگاری، فهرستنگاری وکتابنویسی همان معنائی را اراده می‌کنند که در زبانهای اروپائی غالباً از بیبلیوگرافی مراد می‌کنند.

سابقه واژه بیبلیوگرافی به سدهٔ دوم میلادی بازمی‌گردد و از نظر لغوی مأخوذ ازکلمه یونانی بیبلیوگرافیا[1] است که از دو جزء بیبلیون[2] (به معنای کتاب) و گرافن[3] (به معنای نوشتن یا نگاشتن) گرفته شده است. بیبلیوگرافی در آغاز برای عمل نوشتن و استنساخ کتاب به‌کار می‌رفت وتا پایان سده هفدهم میلادی برهمین معنا باقی بود، اما از سدهٔ هجدهم استفاده از این واژه معنا وکاربرد تازه‌ای یافت و از «نوشتن کتابها یا کتابنویسی» به «نوشتن دربارهٔ کتابها» تغییر پیدا نمود. در سدهٔ نوزدهم دامنهٔ معنایش گسترده‌تر شد وبرعلم به احوال کتاب، تاریخ پیدایش وتحول آن، مراحل تولید فن مواد کتاب، شیوه‌های کتابسازی، تاریخ چاپ وکاغذ، صحافی، تذهیب وتجلید، آرایش وسایر جنبه‌های مادی کتاب دلالت کرد.

---

1. bibliographia 2. biblion 3. graphen

گابریل نوده[1] کتابدار و کتابشناس فرانسوی واژه بیبلیوگرافی را نخستین بار در درسال ۱۶۳۳ درعنوان کتاب بیبلیو گرافیا پولیتیکا[2] (کتابشناسی سیاسی) بکار برد.(۴) لوئی ژاکوب دوسن شارل[3] پس از گابریل نوده در کتابش تحت عنوان بیبلیو گرافیا پاریسیانا[4] (۱۶۴۵-۵۰) به واژه بیبلیوگرافی توجه نمود.(۵) با این وصف واژه بیبلیو- گرافی تا سده هجدهم واژه مستعملی نبود. از سده نوزدهم به بعد واژه بیبلیوگرافی در زبانهای اروپائی بکار رفت و به زبانهای دیگر ترجمه شد یا به صورت یک واژه قرضی در بعضی از زبانهای غیر اروپائی بکارگرفته شد؛ برای مثال در زبان ترکی استانبولی واژه بیبلیوگرافیا[5] باهمین تلفظ وباهمان معنائی که در زبانهای اروپائی دارد بکار می‌رود.

تعریف کتابشناسی

درباره اینکه کتابشناسی دقیقاً به چه معناست و بر چه نوع علم و فعالیت عملی دلالت می‌کند، اختلاف رأی وجود دارد. بااین وصف نکات مشترکی در آراء گوناگون هست که تکیه برآنها می‌تواند خطوط کلیتر و اصلیتر کتابشناسی را ترسیم کند.

گئورك اشنایدر[6] کتابشناس صاحب نظر می‌گوید: کتابشناسی، علم کمکی برای تمام علوم است.(۶) باورز[7] نیز در تأیید سخن اشنایدر، کتابشناسی را علم «کمکی» معرفی می‌کند.(۷) ابرت[8] کتابشناسی معروف آلمانی(۸). فان هوزن[9] و والتر[10] دو کتابشناس مشهور دیگر(۹)، کتابشناسی را «علم کتابها» توصیف کرده‌اند. باتعریف این کتابشناسان، به بررسی محتوای فکری کتاب برای نخستین بار توجه شده است. شومیکر[11] نیز بررسی

1. Gabriel Naudé
2. *Bibliographia Politica*
3. Louis Jacob de Saint Charles
4. *Bibliographia Parisiana*
5. biblyografya
6. Georg Schneider
7. Bowers
8. Ebert
9. Van Hoesen
10. Walter
11. Shoemaker

همین جنبه از کتابها را مورد توجه قرار داده است(۱۰) ، ولی والتر گرگ[1] کتابشناسی را «بررسی کتاب به عنوان شییٔ مادی» تعریف می کند. (۱۱)

در زمان ما اصطلاح کتابشناسی در دو معنای بسیار گسترده و متفاوت بکار می‌رود: ۱) اگر برای کتابشناسی معنی وسیع «فن یا علم توصیف کتابها» را درنظر بگیریم در تعریف آن می‌توان گفت که کتابشناسی پژوهش در همهٔ جنبه‌های مادّی و معنوی کتاب است . در این تعریف کیفیات مادی کتاب و نیز جنبه‌های معنوی آن به عنوان وسیله‌ای برای انتقال افکار مورد بحث قرار می گیرد؛ امّا درمعنایی خاص‌تر: ۲) کتابشناسی می‌تواند صورت مدوّنی از مآخذ، منابع ، آثار ، اسناد ومدارکی باشد که به شیوهٔ خاصی گردآوری و تنظیم شده باشد و اطلاعات کتابشناختی مربوط به آنها را در اختیار پژوهندگان و خوانندگان قرار دهد . به عبارت دیگر ، کتابشناسی فهرست آثار یک نویسنده بخصوص یا آثار مربوط به یک موضوع خاص و یا فهرستی است از کتابها که به نحو منظم تدوین یافته و مورد استفاده کسانی است که می‌خواهند بدانند در هر مورد چه کتابهایی نوشته شده است . شاید بد نباشد همین‌جا یاد آور شویم که یکی از فرقهای کتابشناسی با فهرست (کاتالوگ)[2] این است که محل نگاهداری منابع در کتابشناسی قید نمی‌شود، امّا فهرست که خود نوعی کتابشناسی است، منابع یک یا چند کتابخانه یا آثار منتشر شدهٔ ناشر را نشان می‌دهد .

کتابشناسی : فن یا علم ؟

در این باب که آیا کتابشناسی را می‌توان ازمقوله‌علوم دانست یا ازفنون جای گفتگو است . یک دسته کتابشناسی را فن دانسته‌اند ؛ دستهٔ دیگر که ماج[3] از آنهاست ، کتابشناسی را علم خوانده‌اند؛(۱۲) و دسته سوّم که اسدیل[4] (۱۳)، کلپ[5] (۱۴)، مالکلس[6]

1. Walter Greg
2. Catalog (ue)
3. Madge
4. Esdaile
5. Clapp
6. Mlle Malclēs

و گیزلی[۱] (۱۵) از شمار آنهایند ، کتابشناسی را آمیزه‌ای از علم و فن می‌دانند. می‌گویند: کتابشناسی از آن رو که به گردآوری، برشماری، توصیف، ضبط و تنظیم کتابها می‌پردازد، فنّ است ؛ و از آن جهت که جنبه‌های مادی و معنوی کتاب را مورد بررسی و تحلیل و نتیجه گیری قرار می‌دهد، علم است. عدهٔ دیگری علم یا فن بودن کتابشناسی را بسته به نوع ، هدف و شیوهٔ تدوین و تنظیم کتابشناسی می‌دانند. شاید واقعیت این است که کتابشناسی نه علم مستقل است و نه فن مستقل. می‌توان کتابشناسی را فنی دانست که بر روشهای علمی متکی است یا شاید به قول اسدیل «هرعلمی درباز نمودن موضوع خود فن است و هر فنّی در روش خود علم است» . (۱٦)

کاربردهای کتابشناسی

درعصرجدید، مواد ومطالبی که به صورتهای گوناگون چه در زمینهٔ علوم محض و عملی و چه در زمینهٔ علوم انسانی ، علوم اجتماعی و ادبیات و هنرها منتشر شد، چنان حجمی و سرعتی یافت که نیاز مبرم علمی وپژوهشی در رشته‌های مختلف فعالیت فکری وعملی به اطلاعات، لزوم آگاهی ازتجربیات، ضرورت حفظ پیوند علمی ومعنوی وجلو ـ گیری ازدوباره کاری ایجاب کرد که شاخه‌ای ازفعالیت علمی و عملی، انجام این وظیفه‌ها و تأمین آنها را برعهده بگیرد .

کتابشناسی به هر دو معنایی که گفتیم رشد و نمو یافته است و کتابشناسان بنا به وظیفه رشته فعالیت خود در درجه اول دست به پژوهش زده‌اند تابدانند درزمینهٔ مورد مطالعه آنها چه تحقیقاتی صورت گرفته است، چه آثاری نوشته شده و انتشار یافته است وحتی علم در آن رشته تاکجا پیش رفته است. دستاوردهای کتابشناسان به صورت آثاری مدوّن و منظّم ارائه گردیده و سرعت ، سهولت و دقت دستیابی به اطلاعات فراآمده را اصل کار قرار داده است .

---

1. Gaselee

در حال حاضر کتابشناسی یکی از نظام یافته‌ترین ابزارهای پژوهش و یکی از کارآمدترین وسیله‌های دستیابی به منابع و اطلاعات موضوع تحقیق است و نقش با اهمیت آن به عنوان وسیلهٔ بررسی کتابها و علم انتقال مدارك مکتوب به ثبوت رسیده است. شاید بتوان کاربردهای عمده‌تر کتابشناسی را در چند بند خلاصه کرد:

- دانشپژوهان ومتخصصان به وسیله کتابشناسی می‌توانند از آخرین و تازه‌ترین اطلاعات رشته خود آگاهی یابند ؛
- کتابشناسی ازمهمترین ابزارهای کارگزینش کتاب درکتابخانه‌هاست؛
- کتابشناسی وسیله گردآوری نوشته‌های مربوط به یک موضوع است ؛
- ابزاری است در خدمت تصحیح متون و نسخه شناسی ؛
- وسیله‌ایست سودمند برای ناشران، کارگزاران کتاب، کتابفروشان و خریداران کتاب .

سازمان آموزشی، علمی و فرهنگی ملل متحد(یونسکو) و کتابخانه کنگره امریکا در سال ۱۹۵۰ هدفهای کتابشناسی را چنین خلاصه کرده‌اند :

- کتابشناسی سطح کیفی پژوهشها را بالا می‌برد ؛
- از دانش موجود و از تجارب علمی همه جوامع بهره گیری سودمندتر بعمل می‌آید ؛
- به اشاعه اطلاعات کمک می کند و دانش را اعتلا می‌دهد.

تاریخچه کتابشناسی

اگر واژه کتابشناسی را برای انواع فهرستهای مدوّن و منظم کتابها بکاربریم، تاریخچه‌ای بسیار طولانی پیدا می کند وسابقه آن به فهرستهای کتابخانه‌های مصرباستان، سومر، بابل، آشور، چین، هند و یونان باز می‌گردد و به قول گیزلی کتابداران کتابخانه اسکندریه در واقع کتابشناس بوده‌اند و تدوین فهارس از وظایف اصلی آنها بوده

است (۱۷). در جهان اسلام و در ایران نیز باید از فهرستهای زیادی ، از جمله فهرست کتابخانه مأمون عباسی ، فهرست کتابخانه صاحب بن عباد ، فهرست کتابخانه ربع رشیدی و فهرست کتابخانه اشبیلیه و غیره نام برد . این فهرستها را عموماً باروشی که در سنت کتابشناسی ایرانی-اسلامی متداول بوده است تدوین می کردند. از دورهٔ قاجاریه به بعد که آشنایی با فرهنگ غربی وتوجه به آن با تأثیر جنبه‌های مختلف آن فرهنگ درشئون متفاوت فرهنگ این کشور همراه گردید ، فهرستهای مفصل و منظمی نزدیک به شیوهٔ فهرستنگاری غربیان تدوین شد که فهرست اعتصام الملک ، فهرست حاج عماد ، فهرست ابن یوسف و فهرستهای جدیدتر و منظم‌تر دانش پژوه ، مشکوة ، انوار ، منزوی ، حائری و نظایر آن از جمله آنهاست .

اگر کتابشناسی را به معنای مصطلح امروزی - یعنی فهرست آثار ، بدون توجه به محل نگاهداری آنها - در نظر بگیریم ، تاریخ کتابشناسی به سدهٔ پانزدهم میلادی باز می‌گردد. نخستین کتابشناسی دقیق وقابل ذکر کتابی است به‌نام فهرست آثار کلیسایی [1] که توسط یوهانس تریتهام [2] کشیش آلمانی در سال ۱٤۹٤ درشهر بال انتشار یافته است(۱۸). این کتابشناسی صورتی از آثار هزار نویسنده است که به ترتیب قرن تنظیم یافته و نمونه بسیار خوبی از کتابشناسی شمارشی است (تعریف این نوع کتابشناسی در جای خود می‌آید). ضمناً این اثر نخستین کتابشناسی چاپی جهان از آثار چاپی به شمار می‌آید .

پزشکی از اهالی لیون به نام سمفورین شامپیه [3] صورتی از کتابهای پزشکی را درسال ۱۵۰٦ انتشار داد(۱۹) ودرسال ۱۵۲۲ مردی از اهالی پیه مون [4] فهرستی از آثار حقوقی و قضائی را منتشر نمود(۲۰). هدف از کتابشناسیهایی که در آن دوره انتشار می‌یافت بیشتر تجارتی بود تا تحقیق و کتابشناسان اکثراً ناشران فهرستهای تجارتی بودند .

---

1. *Libre de Scriptoribus Ecclesiasticis*

2. Jöhanness Tritheim

3. Symphorien Champier

4. Piemont

در اواسط سدهٔ شانزدهم، پزشک و طبیعی دان زوریخی به نام کنرادگزنر[1]، که به «پدر کتابشناسی» معروف است ؛ اثر خود را با نام کتابشناسی جهانی [2] در ۱۵۴۵ انتشار داد(۲۱). در این کتابشناسی ، کتابهای لاتینی ؛ یونانی و عبری به ترتیب الفبای نام نویسندگان تنظیم یافته بود .

نخستین کتابشناسی مربوط به تالیفات نویسندگان یک کشور ، که بایستی آن را اولین «کتابشناسی ملی» جهان نامید ، به توسط جان بیل[3] در ۱۵۴۸ درانگلستان منتشر شد(۲۲). در اواسط سدهٔ هفدهم یادداشتهای توصیفی به فهرست کتابها اضافه شد و تهیه صورت موضوعی کتابها معمول گردید. تا اوّل سدهٔ هجدهم تاکید کتابشناسیها برموضوع ومحتوای کتابها بودتااطلاعات وخصوصیات کتابشناختی آنها . درسده هجدهم کتابخانه های خصوصی بسیاری بوجود آمد و صاحبان این کتابخانهها به جنبه تاریخی کتاب و نفاست آن بسیار توجه داشتند . دوبور[4] ؛ پانزر و[5] ایمز[6] از افراد معروف این دوره بشمار میروند (۲۳).

اوایل سده هجدهم آغاز کتابشناسی تحلیلی یا انتقادی است . کتابشناسیهایی که حتی تا اواسط سدهٔ نوزدهم تنظیم میشد ، بیشتر متأثر ازروشهای رایج درسدهٔ هجدهم بود . درنیمهٔ دوّم سده نوزدهم یکی از کتابشناسان به نام هنری بردشا[7] شهرت یافت ودرسراسراروپا بسیاری از دانشمندان از کتابشناسیهایی که او تنظیم کرده بود به عنوان کتابهای مرجع استفاده میکردند . روشی که امروزه در تدوین کتابشناسی به روش تحلیلی یا انتقادی معروف است ، بربنیاد همان شیوهای استوار است که بردشا در تنظیم آثارش بکار برده است .

از اواخر سدهٔ نوزدهم فهرست کردن مقالههای نشریات معمول گردید . ازسده

---

1. Conrad Gesner
2. *Bibliotheca Universalis*
3. John Bale
4. De Bure
5. Panzer
6. Ames
7. Henry Bradshaw

نوزده برشمارهٔ کتابشناسیها افزوده شد و کتابشناسیهای موضوعی بسیاری در زمینه‌های مختلف انتشار یافت. از آن تاریخ کتابشناسی به عنوان یکی از ابزارهای مهم تحقیق بهتر شناخته شد و مورد استفاده اهل دانش و پژوهش قرار گرفت .

تاریخچه کتابشناسی در اسلام و ایران

تدوین کتابشناسی در جهان اسلامی دارای سابقه‌ای طولانی است . نخستین کتابشناسی اسلامی الفهرست ابن ندیم بغدادی (به سال ۳۷۷ ق .) است که به ترتیب موضوع تنظیم شده است. بدنبال آن باید از الفهرست شیخ طوسی (متوفی ٤٦۰ق.) ، فهرست الکتب و التالیف ابی بکر محمدبن خلیفه الاشبیلی(متوفی۵۷۲ق.) ، مفتاح السعادة و مصباح‌السیادة طاشکبری زاده (متوفی ۹٦۸ ق.) و کشف الظنون حاجی خلیفه (متوفی ۱۰٦۷ ق.) نام برد. به‌کتابشناسیهای آثار افراد، از جمله مؤلفات محمدبن زکریای رازی تدوین ابوریحان بیرونی ، فهرست ترجمه‌های سریانی و تازی‌نگارشهای جالینوس تدوین حنین اسحاق و غیره نیز باید اشاره نمود .

از کتابشناسیهای معتبرروزگار ما کتاب الذریعه آقا بزرگ طهرانی است که کتابهای نویسندگان شیعه ازقرون اول اسلامی تا قرن حاضر را فهرست کرده است. کتابشناسی مهم دیگر فهرست کتابهای چاپی فارسی خان‌بابا مشار است که یکی از برجسته‌ترین کارهایی است که در زمینهٔ کتابشناسی ایران انجام پذیرفته است . کتابشناسی مهم دیگر کتابشناسی ده ساله است که به همت ایرج افشار و حسین بنی آدم تهیه وتنظیم شده است و در واقع نخستین کتابشناسی مهم موضوعی فارسی است . کتابخانه ملی ایران نیز از ۱۳٤۲ اقدام به انتشار کتابشناسی ملی ایران نموده است .

کتابشناس کیست و وظیفهٔ او چیست ؟

کتابشناس (یا بیبلیوگرافر)[1] وظیفه‌اش این است که با مراعات اصول دقت ، بیطرفی و امانت ، اطلاعات مربوط به آثار نویسندگان را به پژوهندگان و استفاده کنندگان آن منتقل سازد .

---

1. bibliographer

محمد تقی دانش پژوه، نسخه شناس و کتابشناس بنام براین عقیده است که «کتابشناسی، دانش شناسی است». [۲۴] مقصود سخن او این نیست که کتابشناس بایستی حتماً در همهٔ زمینه‌ها تخصص علمی و دانشگاهی داشته باشد و یا به همه علوم واقف باشد، بلکه آنطور که او بیان می‌کند: «کتابشناس باید تا حدودی به علومی که درباره آنها در کتابهای مورد فهرست بحث شده آشنائی داشته باشد. بطور مثال باید رمل را ازجفر باز بشناسد. فرق صرف و نحو و نرد و شطرنج را بداند. بدیع را از عروض تمیز دهد... لازم نیست ادیب باشد، اما واجب است شعرا و ادبا را بشناسد. خلاصه آنکه در برابر کتابی که قرار می‌گیرد، خالی‌الذهن و ناآگاه نباشد». [۲۵]

عده‌ای می‌پندارند فقط کسانی می‌توانند به گردآوری و تدوین کتابشناسی بپردازند که خود ازعهدهٔ تالیف آثارهم برآیند. این پندار، نادرست است. کتابشناس قصدش خلق اثر نیست، می‌خواهد آثارتدوین شده را توصیف وتحلیل کند وبا استفاده از روشها و شیوه‌های خاص، آنها را به صورتی نظام یافته تنظیم نماید. کتابشناس زمانی وظیفه‌اش را بدرستی انجام می‌دهد که به سازمان و شیوهٔ تنظیم کتابشناسی و زمینه و موضوع آن تسلط کافی داشته باشد و از اصول و قواعد فهرستنویسی و رده بندیها بی اطلاع نباشد و منابع اصیل کتابشناختی را بشناسد.

کومار[1] که یکی از صاحب نظران هندی دربارهٔ کتابشناسی است، خصوصیات کتابشناس را چنین توصیف می‌کند:

- کتابشناس باید تیز هوش باشد و دقت نظر داشته باشد؛
- از تعصب بدور باشد؛
- توانایی تجزیه و تحلیل درست داشته و به نتایج علمی دست یابد؛
- قدرت قضاوت صحیح داشته باشد؛
- به جزئیات اهمیت بدهد، اما گرفتار جزئیات نشود؛

1. Kumar

- فقط آنچه را که لازمست در نظر گیرد ؛
- با کتابخانه و مجموعهٔ آن آشنا باشد ؛
- پژوهنده و در موضوع تبحر داشته باشد.(۲۶)

گاه ممکن است کتابشناس ناگزیر ازمعرفی همهٔ آثار نویسنده‌ای یا دوره‌ای باشد و بخشی از این آثار چاپی نباشد. طبیعتاً اثری که این هدف را برآورده سازد، آمیزه‌ای ازکتابشناسی ونسخه شناسی است. کتاب الذریعه اثر آقا بزرگ طهرانی نمونه بسیارخوبی ازترکیب کتابشناسی و نسخه شناسی است.

اگر هدف تدوین کتابشناسی آثار چاپی باشد، کتابشناس نیاز به نسخه شناسی ندارد. به همین دلیل است که هر کتابشناس نسخه شناس نیست، امّا عکس این قضیه صادق نیست، زیرا هر نسخه شناسی لزوماً کتابشناس است. در مورد نسخه شناسی نکات دقیق‌تر و تخصصی‌تری وجود دارد. نسخه شناس گذشته از آنکه همه شرایط کتابشناس را دارد این شرایط اضافی را نیز داراست:

- به متن، موضوع، زبان و اصطلاحات نسخه تسلط دارد؛
- کاغذ شناس، مرکب ورنگ شناس، جلدشناس، وخط وخطّاط شناس است؛
- تزئینات نسخه و فنون کتابسازی را خوب می‌شناسد؛
- با احاطهٔ علمی و تبحّر وسیعش این توانایی را دارد که مجهولات نسخه را حل کند.(۲۷)

انواع کتابشناسیها

کتابشناسیها را به ۵ نوع کلی تقسیم کرده‌اند:

۱) شمارشی یانظام یافته ۲) توصیفی ۳) تحلیلی یا انتقادی ٤)تاریخی ۵) متنی

۱. کتابشناسی شمارشی یا نظام یافته[1]

هرگاه کتابداری ازکتابشناسی صحبت می‌کند، مراد کتابشناسی شمارشی یا نظام‌یافته

---

1. enumerative or systematic bibliography

است، زیرا این نوع کتابشناسی پایه و اساس همهٔ انواع کتابشناسیهاست. پیش از آنکه به مطالعه و بررسی کتابها بپردازیم، باید از وجود آنها آگاه باشیم. هدف اصلی این نوع کتابشناسی تعیین، توصیف و تنظیم کتابهائی است که دارای خصوصیات مشترکی بوده و برای منظور خاص و هدف معینی گرد آوری شده باشند.

صاحب نظران کتابشناسی دربارهٔ این نوع کتابشناسی اتفاق نظر ندارند. اشنایدر کتابشناسی شمارشی را «فراهم آوردن فهرست کتابها» (۲۸) توصیف می‌کند. این تعریف ناقص بنظر می‌آید، چرا که اشنایدر برای تنظیم مواد کتابشناسی و روش توصیف کردن آنها نظامی پیشنهاد نمی‌کند. هیوم[1] می‌گوید: «کتابشناسی شمارشی علم سازماندهی دانش مکتوب است». (۲۹) این تعریف فقط سازماندهی مواد را مطرح می‌کند. بسترمن[2] می‌گوید: «کتابشناسی شمارشی فهرست کتابهائی است که براساس نظام خاصی تنظیم شده باشد.» (۳۰) به گفته اسدیل «کتابشناسی شمارشی به گردآوری معرفها (شناسه‌ها)ی منابع ـ اعم از ساده یا پیچیده ـ و تنظیم منطقی وقابل استفاده آنها برای کار مرجع و مطالعه» (۳۱) می‌پردازد.

تعریف بسترمن واسدیل جامعیت لازم راندارد. بسترمن در تعریف خود فقط به کتاب توجه می‌کند و سایر مواد و منابع را نادیده می‌گیرد و اسدیل در تعریف خود تنها برنظام تکیه دارد. اما شورز[3] از کتابشناسی شمارشی تعریف جامعتر ورساتری را ارائه می‌دهد. شورز می‌گوید: «کتابشناسی شمارشی، فهرستی است ازمواد خطی یا چاپی ازقبیل کتابها، نشریات ادواری، عکسها، نقشه‌ها، فیلمها، صفحات موسیقی، اشیاء موزه‌ای و دیگر رسانه‌های ارتباطی» (۳۲). کلپ کتابشناسی شمارشی را «فن تدوین فهرست نظام یافته و توصیفی منابع چاپی یا خطی» (۳۳) تعریف می‌کند. در این تعریف نظام و توصیف مواد مختلف مورد توجه قرار می‌گیرد و از این رو برای کتابشناسی شمارشی تعریف جامعی است. خانم ملکلس می‌گوید: «کتابشناسی شمارشی عبارت است از تحقیق در منابع،

1. Hume
2. Besterman
3. Shores

تعیین هویت، توصیف و رده بندی آنها به قصد سازمان دادن خدمات یا فراهم آوردن وسایل و موجباتی برای تسهیل کارهای فکری». (۳۴) از این تعریف پیداست که نخست بایستی کتاب، نشریه ادواری یارسانه‌های ارتباطی دیگر را ازراه تحقیق پیدا کرد، هویت آنها را به تفصیل تعیین وتوصیف نمود وسپس براساس یکی ازنظامهای رده بندی تنظیم نمود. شاید بتوان گفت که تعریف خانم ملکلس فرانسوی جامعترین تعریفی است که تاکنون دربارهٔ کتابشناسی شمارشی به دست داده شده است.

۲. کتابشناسی توصیفی [۱]

کتابشناسی توصیفی به شکل مادی کتاب می‌پردازد، نه به محتوای فکری آن. هدف این کتابشناسی ضبط کلیه اطلاعات کتابشناسی یک کتاب است. فرق کتابشناسی شمارشی و توصیفی در این است که در کتابشناسی شمارشی حداقل اطلاعات کتابشناختی اثرذکر می‌شود ولی درکتابشناسی توصیفی اطلاعات کتابشناختی کتابها به تفصیل توصیف می‌شود.

درکتابشناسی توصیفی نسخه کامل و اصلی[۲] یک اثر ـ با درنظرگرفتن نسخه‌های دیگر نسبت به این نسخه خاص ـ توصیف می‌شود. منظور از نسخه کامل، نسخه‌ای است در آخرین شکل خود که ناشر یا چاپچی برای چاپ در نظر گرفته است. در کتابشناسی شمارشی هرنسخه‌ای توصیف می‌شود، خواه کامل باشد خواه نباشد.

یک فرق دیگر کتابشناسی شمارشی و توصیفی در این است که برای تدوین اولی به تجسس وبررسی منابع دست اول نیازی نیست وممکن است کتابشناس منابع کتابشناسی خود را از روی مآخذ دیگریادداشت کند وبه بررسی مستقل منابع نپردازد؛ اماکتابشناس برای تدوین کتابشناسی توصیفی به بررسی تک تک منابعی که می‌خواهد معرفی کند می‌پردازد.

دوره‌ای بود که کتابها را با دست تولید می‌کردند و تولید انبوه ماشینی این‌چنین

1. descriptive bibliography 2. ideal copy

گسترش نیافته بود. بسیاری از کتابها از نظر چاپ دارای خصوصیات برجسته‌ای بودند. در سده‌های هجدهم و نوزدهم کتابهای چاپی گرانبها بود و کتابهای چاپی قدیمی به قیمتهای گزاف خرید و فروش می‌شد. همین دلایل اقتصادی انگیزه پیشرفت و رشد کتابشناسی توصیفی قرار گرفت و مجموعه داران و دادوستدگران کتاب معمولاً دربارهٔ کتابهای چاپی باکتابشناسان توصیفی به مشورت می‌پرداختند. والتر گرگ، پولارد[1] ومک کرو[2] ازشمار افراد مشهور در زمینهٔ کار کتابشناسی توصیفی بودند.

۳. کتابشناسی تحلیلی یا انتقادی [3]

درکتابشناسی تحلیلی تجسس کتاب از صفحه عنوان آغاز و به صفحه آخر کتاب ختم می‌گردد. کتابشناس هنگامی که کتابی را برای بررسی در دست می‌گیرد، کوشش می‌کند به چند سوال پاسخ دهد: کتاب شامل یک اثر است، یا چند اثر؟ آن اثر چاپ یا ویرایش چندم است؟ آیا نسخه مورد بررسی نسخه کاملی است؟(۳۵) وبسیاری پرسشهای دیگر از این قبیل.

کتابشناس برای به دست آوردن اطلاعات اولیه دربارهٔ کتاب، اطلاعاتی ازقبیل نام نویسنده، عنوان اثر، محل نشر، نام ناشر یا چاپخانه، تاریخ نشر و مانند آنها بایستی در صفحات کتاب جستجو کند واگر این اطلاعات ازخود اثر بدست نیاید، کتابشناس ناگزیر است به منابع کتابشناسی رجوع کند. امروزه این‌گونه اطلاعات را می‌شود از انواع فهرستها و منابعی که منتشر می‌شود بدست آورد، امّا در سالها و قرنهای پیش که این‌گونه منابع وجود نداشت، یافتن اطلاعات کار دشواری بود. کتابشناسان چاره‌ای نداشتند جز آنکه نسخه‌های متفاوت از چاپهای متعدد یک اثر را کنار هم بگذارند، تجربیات خود را دربارهٔ فنون چاپ، کتاب آرایی، مواد ومصالح کتاب، سبک نگارش و امثال آنها به کمک بگیرند، نسخه‌ها را از لحاظ کاغذ، مرکب، چاپ، رنگ، تجلید،

---

1. Pollard
2. Mc Kerrow
3. analytical or critical bibliography

تذهیب، تصویر وغیره با هم بسنجند تا استنباط کنند که کتاب چیست، از کیست و متعلق به چه سالی است. بردشا و پروکتر[۱] از پیشاهنگان روش تحلیلی و انتقادی در کتابشناسی بوده‌اند.

کتابشناسی تحلیلی برای تعیین چاپها و ویرایشهای گوناگون آثاری که بکرات و در جاهای مختلف انتشار یافته‌اند، بویژه برای تعیین نخستین چاپ یک اثر، بازشناسی آثار اصیل ازغیر اصیل، اسناد حقیقی از جعلی ونظایر آنها روشی سودمند ومؤثر است. از این گذشته، از اطلاعات بدست آمده از توصیف کتابها در روش کتابشناسی تحلیلی، برای تدوین سایر انواع کتابشناسیها، نقد وتصحیح متون ونسخه شناسی استفاده می‌شود.

٤. کتابشناسی تاریخی[۲]

بررسی کتاب به عنوان «شیءٔ هنری»، موضوع بحث کتابشناسی تاریخی است.(۳٦) تاریخ خط، تذهیب، تجلید، کتاب آرایی، تصویرگری کتاب، فنون اوایل چاپ و نظایر آنها از جمله مطالبی است که بررسی آنها در حوزهٔ وظایف کتابشناسی تاریخی است.

کتاب به عنوان اثر هنری: آیینهٔ نگرشها، احساسها وعواطف عصری است که در آن آفریده شده است. به همین دلیل ارزش فرهنگی، تمدنی وتاریخی دارد: در کتابشناسی تاریخی، نقش ارزنده کتاب در رابطه با تمدن، جامعه وزندگی بشر به عنوان وسیله انتقال افکار مورد توجه قرار می‌گیرد. به گفتهٔ استاکس[۳] «دشوار بتوان به نمایشنامه‌ای از اواخر سده شانزدهم، خطابه‌ای از اواخر سدهٔ هفدهم، کتابی از سدهٔ هجدهم، رمانی از سده نوزدهم و مجله‌ای از سدهٔ بیستم بدیده انتقاد نگریست. امّا به چگونگی تالیف، چاپ، کانالهای توزیع کتاب، اوضاع اجتماعی و فرهنگی عصر آنها توجه نداشت.»(۳۷) کتابشناسی تاریخی در پی تعیین موقعیت یک کتاب در رابطه با دنیای کتابها و اوضاع فرهنگی و اجتماعی عصر آن کتاب است: به قول اسدیل «کتابشناسی تاریخی همچون

1. Proctor
2. historical bibliography
3. Stokes

چتری است برفراز سایر قلمروهای کتابشناسی» .(۳۸)

۵. کتابشناسی متنی[1]

اگر روش کتابشناسی تحلیلی یا انتقادی برای بررسی ماده وظاهر کتاب بکار رود حاصل کار، کتابشناسی توصیفی است: اما اگر برای بررسی محتوای فکری کتاب در کار گرفته شود، کتابشناسی متنی است .

ازلحظه‌ای که اندیشه‌ای به وسیلهٔ قلم بر کاغذ نقش می‌بندد تالحظه‌ای که به شکل اثرچاپی از دستگاه چاپ خارج می‌شود، مجموعه‌ای از اعمال ماشینی انجام می‌گیرد. ممکن است واژه‌ای ناخوانا نوشته شود، کلمه‌ای نادرست چیده شود، عبارتی از قلم بیفتد، جمله‌ای جا به جا چاپ شود و نظایر آنها که به هر حال نتیجه‌اش تحریف اندیشه اصلی نویسنده است .

کتابشناسی متنی وظیفه‌اش بررسی متن ازنسخهٔ دستنوشت یا نسخه اصلی تانسخه یا نسخه‌های چاپی است. قریب به اتفاق همهٔ آثار قدیمی که نسخه‌های متعددی از آنها موجود است، از لحاظ متن با یکدیگر اختلاف دارند . بررسی این اختلاف در آثاری که نسخه اصلی آنها از بین رفته است ، یا نسخه‌های آسیب دیده‌ای از آنها باقی است بسیارمشکل است. فرگاسن[2] می‌گوید: «کتابشناسی متنی سرگذشتنامه کتاب‌است» .(۳۹) کوپینگر[3] کتابشناسی متنی را به «روش تحقیق در متون یا تجسس در متون»(۴۰) تعریف می‌کند. گرگ می‌گوید: «کتابشناسی متنی حکم دستیار متون را دارد» .(۴۱) کوپینگر و گرگ هر دو براین عقیده‌اند که کتابشناسی متنی از فن صِرف برتر است .

به کمک کتابشناسی متنی می‌توان متون قدیمی را تصحیح کرد، تاریخ کتابهارا تعیین نمود وارزش نسخه‌های متفاوت آثار را تشخیص داد. به واسطهٔ همین اهمیت است که

---

1. textual bibliography

2. Ferquson

3. Copinger

باورزمی‌گوید: «کتابشناسی متنی پلی به سوی نقدمتون‌است». [42] از این رو، کتابشناسی متنی که در واقع به مقایسه متون و سیر تاریخی آنها از طریق چاپها و ویرایشهای مختلف می‌پردازد بیشتر مورد توجه منتقدان ادبی و مصححان قرار می‌گیرد تا کتابداران و کتابشناسان.

گردآوری اطلاعات کتابشناسی و تدوین آن

معمولاً کتابشناس هدف خودرا ازتدوین‌کتابشناسی روشن‌می‌کند. کتابشناسانی که به‌کار خود مسلّطند غالباً پیش از آنکه دست به‌گردآوری اطلاعات بزنند، دامنهٔ موضوع و حدود کار را معلوم می‌کنند ، دربارهٔ جامع بودن یا برگزیده بودن ، نوع مواد، زبان، زمان و محدودهٔ جغرافیایی‌کتابشناسی تصمیم می‌گیرند واستفاده‌کنندگان اثر خود را معلوم می‌دارند.

دامنهٔ موضوع. کتابشناس به‌هنگام‌گرد آوری‌اطلاعات‌کتابشناسی، موضوع، دامنه و حدود آن راکاملاً مشخص می‌کند. کتابشناس باید با موضوعی که برای کتابشناسی در نظر می‌گیرد آشنائی و در آن تبحر داشته باشد. زیرا عدم تسلط وآشنائی و تخصص لازم ، کار تدوین کتابشناسی را دشوار می‌سازد. هر چه موضوع مشخصتر باشد ، کارکتابشناسی بهتر و زودتر به نتیجه می‌رسد. تعیین موضوعهای فرعی و یافتن ارتباط آنها با یکدیگر از وظایف کتابشناس است.

جامع بودن یا برگزیده بودن. تصمیم‌گیری در این باره به چگونگی موضوع ، حجم مطالب ، مقدار مواد ، نوع خواننده ، کاربرد کتابشناسی و به چند عامل دیگر بستگی دارد.

نوع مواد. کتابشناس با درنظرگرفتن همه موادچاپی‌تصمیم‌می‌گیردکه‌کتابشناسی به چه نوع یا چه انواعی از مواد منحصر باشد. آیا اثر او فقط کتاب و نشریه را در بر بگیرد یا برای مثال نامه‌ها، اسناد، نسخه‌های خطی، عکس، فیلم، نوار، صفحه و نظایر آنها نیز درکتابشناسی معرفی شود؟

زبان. باید تعیین گردد که کتابشناسی یک زبان خاص را در بر می‌گیرد ؛ یا زبانهای دیگر نیز مورد نظر است .

زمان. کتابشناس ناگزیر است برای کتابشناسی دامنهٔ زمانی تعیین کند. کتابشناسی باید تصمیم بگیرد که کتابشناسی جاری باشد یا اینکه موادی را که درگذشته منتشر شده در بر بگیرد، یا به عبارت دیگر گذشته نگر باشد . اهمیت تعیین زمان کتابشناس بویژه از نظر ادامه کار حائز اهمیت بسیار است .

محدودهٔ جغرافیایی. درتدوین کتابشناسی، کتابشناس باید معلوم کند انتشارات کدام منطقهٔ جغرافیایی مورد نظر اوست. آیاکتابشناس به نشریات یک منطقه خاص جغرافیایی اکتفا می کند یا انتشارات مناطق یاکشورهای دیگر نیزمورد استفاده اوست؟

استفاده کنندگان کتابشناسی . کتابشناسی که به کار خود تسلط دارد ، بدرستی می‌داند اثرش را برای چه کسانی تدوین می کند. کتابشناس با در نظر گرفتن گروههای سنی استفاده کنندگان. سطح دانش‌وتجربه، نوع تخصص آنان وغیره می‌داند چه بگوید، چه چیزی را توضیح دهد و یا درکجاها اختصار را رعایت کند.

دومین گام در تدوین کتابشناسی، همانا استفاده از منابع لازم است. کتابشناسان برای گردآوری اطلاعات کتابشناسی، جست‌وجو را ازمنابع کلی‌تر آغاز می کنند وسپس ازمنابع کلی به سراغ منابع تخصصی‌تر می‌روند. گذشته ازرجوع به منابع، اگرضرورت ایجاب کند، کتابشناسان باید با متخصصان موضوعی مشورت نمایند .

کتابشناس پس از آنکه اطلاعات کتابشناسی راگردآوری نمود. سومین مرحله تدوین کتابشناسی را آغاز می کند. معمولاً کتابشناسان در این مرحله معلوم می کنند که هر منبع با چه مدخلی و به چه ترتیبی در کتابشناسی ظاهر شود . ضبط شکل درست و ثابتی از اسامی افراد و سازمانها دارای اهمیت بسیار است. پدیدآورندگان آثار به یک کشور و یک زبان و یک زمان تعلق ندارند و ضبط نام آنها تابع یک قاعدهٔ معین و واحد نیست . نامها برحسب ملیت و دوره تاریخی به چند دسته تقسیم می‌شوند و برای هر یک قاعدهٔ ضبطی وجود دارد . در پاره‌ای از کشورها نام اشخاص از چند جزء تشکیل می‌شود واجزای نام‌ترتیب خاصی برای خود دارد. دربعضی ازکشورها داشتن

نام‌خانوادگی قانونی و دربعضی ازجوامع نام کوچک اهمیت بیشتری دارد. در دوره‌هایی از تاریخ، اسامی افراد باکنیه، لقب، نسبت یا تخلص همراه بوده است. درچنین مواردی مشهورترین نام یا به اصطلاح اسم اشهر از میان اسامی انتخاب می‌شد. طبعاً کتابشناس کار آزموده این قواعد را مراعات می‌کند و تا از صورت درست و کامل نامی یقین نداشته باشد، آن نام را در کتابشناسی ضبط نمی‌کند.

شیوه‌های تنظیم کتابشناسی

شیوه تنظیم کتابشناسی براساس هدف کتابشناسی تعیین می‌شود. تنظیم کتابشناسی، شیوه‌های گوناگون دارد، امّا نمی‌توان شیوه‌ای را برشیوهٔ دیگر برتری داد، زیرا این امر به سلیقه تنظیم کننده، منابع ومواد وهدف کتابشناسی بستگی دارد. درتنظیم کتابشناسی شیوه‌ای را باید انتخاب کرد که مناسبترین قالب محتویات کتابشناسی باشد.

لزومی ندارد که برای تنظیم کتابشناسی به همان شیوه‌های قدیمی توسل جست، می‌توان شیوهٔ نوینی را انتخاب کرد و با تغییراتی در شیوه‌های گذشته سعی کرد شیوه‌ای دقیق‌تر و صحیح‌تر و یا در صورت امکان ساده‌تر ابداع نمود. گاهی لزومی ندارد که موضوع مورد بررسی به همان شیوه و طرزی مورد بررسی قرار گیرد که دیگران آن شیوه‌هارا برای کتابشناسی‌موردنظرخودبکاربرده‌اند. کتابشناس بایدشیوه‌های گوناگونی را مورد بررسی‌ودقت‌قراردهد وهمواره سعی دربدست‌آوردن بهترین نتتجه‌داشته‌باشد. در تنظیم کتابشناسی از شیوه‌های: الفبائی، تاریخی یا سنوی و موضوعی‌استفاده می‌شود.

۱ . **تنظیم به شیوهٔ الفبائی**[1] . در این شیوه، مدخلها برحسب نام نویسنده، عنوان کتاب یا موضوع به ترتیب حروف الفبا تنظیم می‌شوند. این نوع تنظیم، شیوه آسان و راحتی است، امّا ارتباط بین موضوعها و تحول تاریخی آنها را نادیده می‌گیرد.

۲ . **تنظیم به شیوهٔ تاریخی یاسنوی**[2]. در این شیوه، اساس تنظیم منابع، سال انتشار آنهاست. این شیوه برای نشان دادن سیر و تحول تاریخی مطالب و موضوعها، تاکنون

1. alphabetical 2. analistic

مناسبترین شیوه بوده است . ولی عیب بزرگ شیوهٔ تاریخی یا سنوی این است که رابطه متقابل بین جنبه‌های موضوعی را نشان نمی‌دهد. در شیوه‌های دیگر تنظیم، گاهی وقتها برای تقسیم فرعی در زیر موضوعهای کلّیتر وعمومی‌تر ازاین شیوه تنظیم استفاده می‌شود.

تنظیم سنوی باتنظیم گاهنامه‌ای[1] فرق دارد. همان طور که گفته شد، اولی براساس سال انتشار آثار است و دومی براساس دوره یا تاریخ وقایع وموضوعهایی است که آثار درباره آنها نوشته شده است. شیوه گاهنامه‌ای مناسب کتابشناسیهایی است که تحولات تاریخی را در دوره‌ای از زمان نشان می‌دهد و وقایع را براساس دوره‌ها و ازمنه تاریخی تقسیم می‌کند. کتابشناسی‌ای که به شیوهٔ سنوی تنظیم یافته باشد : معمولاً برای مطالعه دربارهٔ سیر وتحولات تاریخی موضوعهامناسب‌است وکتابشناسی‌ای که به‌شیوه گاهنامه‌ای تنظیم شده باشد برای مطالعه دربارهٔ تاریخ یک کشور یا یک موضوع بکار می‌آید .

۳ . تنظیم به شیوهٔ موضوعی . برتری این شیوه بر سایر شیوه‌ها این است که مدخلهای هم موضوع به نحوی کنارهم گرد می‌آیند وارتباط موضوعهابسیارمنطقی است. در تنظیم این نوع کتابشناسی موضوعی تقسیمات علوم و فنون رعایت می‌شود و انتخاب مدخلهای موضوعی که خود از اهمیت بسیار برخوردار است دارای ضوابط و قواعد خاص خود می‌باشد . شیوه تنظیم موضوعی را می‌توان به چهار شیوهٔ فرعیتر موضوعی رده‌ای. موضوعی قراردادی ، موضوعی الفبایی و موضوعی الفبایی ـ رده‌ای تقسیم کرد.

الف . موضوعی رده‌ای[2]. دراین‌شیوه : مدخلهای‌موضوعی‌براساس‌یکی‌ازنظامهای رده بندی کتابداری تنظیم می‌شود . یکی‌از نمونه‌های کتابشناسی موضوعی رده‌ای کتابشناسی ملی‌انگلستان است که براساس‌نظام رده بندی دهدهی دیویی تدوین می‌شود. در تنظیم مدخلهای موضوعی ترتیب الفبا بکار نمی‌رود و از آنجائیکه نشانه رده برای استفاده کننده نا مفهوم است تهیه نمایه (فهرست) الفبایی ازموضوعها با ذکر نشانه رده در برابر هر مدخل موضوعی ضروری است .

---

1. chronological
2. classified

ب. موضوعی قراردادی . شیوه موضوعی قراردادی رایجترین نوع تنظیم موضوعی کتابشناسیها در جهان است. در این گونه کتابشناسی مدخلها برحسب سلیقه کتابشناس تقسیم موضوعی می‌شوند. به‌همین دلیل‌است که تسلط کامل به موضوع، شرط اصلی موفقیت کتابشناس در این روش است .

پ. موضوعی الفبایی [1]. در این روش مدخلهای موضوعی به ترتیب الفبای سر عنوانهای موضوعی مرتب می‌شود . زیر هر مدخل موضوعی ، کتابهای مربوط به آن موضوع دنبال هم قرار می‌گیرد .

ت . موضوعی الفبایی رده‌ای [2]. همان طور که از نام این روش پیداست ، مدخلهای موضوعی کلیتر نخست به ترتیب‌الفبا تنظیم می‌گردد وسپس مدخلهای موضوعی جزئی‌تر با نظم الفبایی زیر هر موضوع کلی قرار می‌گیرد . مدخلهای موضوعی جزئی‌تر مستقیم در ردیف الفبائی ظاهر نمی‌شود . در زیر هر موضوع کتابها به ترتیب الفبای نام نویسنده یا عنوان و یا برحسب تاریخ تنظیم می‌شود . تهیه نمایه (فهرست) نام نویسنده و عنوان برای این نوع کتابشناسی ضروری است .

کتابشناسی با هر روش و شیوه‌ای تنظیم یافته باشد هیچ گاه کامل نیست ، مگر آنکه با فهرستهای لازم، ارجاعها و راهنماهای سودمند همراه شود .

کتابشناسیها از نظر محتوا

محتوای کتابشناسیها می‌تواند بسیار متنوع باشد. برای مثال، می‌توان درباره یک فرد: آثار او و آثاری که دربارهٔ وی نوشته شده است، یا دربارهٔ یک محل، از یک شهر گرفته تا یک کشور یا یک قاره یا درباره یک موضوع یا حتی یک اثر خاص کتابشناسی تدوین نمود.

افراد برجسته تاریخی، سیاسی، علمی، مذهبی، هنری، ادبی و غیره از هر نژاد و کشوری که باشند ، موضوع نوعی از کتابشناسی است که به آن «کتابشناسی مشاهیر

---

1. alphabetical Subject 2. alphabetico - Classed

یا «کتابشناسی پدید آورنده» می‌گویند. برای تدوین این نوع کتابشناسی، کتابشناس باید به احوال و آثار فرد و همهٔ مطالبی که دربارهٔ او نوشته شده است آگاه باشد.

یک منطقهٔ جغرافیایی می‌تواند موضوع کتابشناسی قرار گیرد. در تدوین این نوع کتابشناسی بایستی تمام ابعاد اجتماعی و فرهنگی محل در نظر گرفته شود.

می‌توان دربارهٔ هر یک از موضوعهای معارف بشری کتابشناسی تهیه کرد. این کتابشناسی می‌تواند به چند شاخه و یا به شاخه‌ای از معارف و حتی به جنبه‌های جزئی از یک شاخه بپردازد.

هر اثر خاص، چاپها و ویرایشهای متعدد آن و آثاری که دربارهٔ آن نوشته شده است. می‌تواند موضوع کتابشناسی باشد. برای مثال، آثاری که دربارهٔ قرآن کریم، کتاب مقدس، جمهوری افلاطون، آثار شکسپیر وسایر آثار نوشته شده است بسیار زیاد است.

کتابشناسیها از لحاظ شکل

کتابشناسیها اشکال گوناگون دارند که عبارتند از: کتابشناسی ملی، کتابشناسی جهانی و کتابشناسی کتابشناسیها.

۱ـ کتابشناسی ملی. این نوع کتابشناسی شامل کلیهٔ کتابها و نشریاتی است که در یک کشور خاص منتشر می‌شود. رانگاناتان[1] کتابدار و کتابشناس نامدار هندی، در تعریفش آورده است که «کتابشناسی ملی عبارت است از: ۱) فهرست نام کتابها که در یک کشور منتشر می‌شود ۲) فهرست نام کتابها راجع به یک کشور.» (۴۳) کتابشناسی ملی چهار قرن سابقه دارد، امّا اصطلاح «کتابشناسی ملی» حدود صد سال است که بکار می‌رود.

نخستین کتابشناسی ملی توسط جان بیل در سدهٔ شانزدهم تدوین شد و ویرایش دوّم این اثر با استفاده از منابع گردآوری شده به توسط جان لیلاند[2] منتشر شد. در سال ۱۵۵۰ دونی[3] نخستین کتابشناسی ملی ایتالیا را انتشار داد و کرود[4] نخستین کتابشناسی ملی

1. Ranganathan
2. John Le Land
3. Doni
4. Crude

فرانسه را در ۱۵۸٤ منتشر نمود(٤٤) . در ایران نخستین قدم در این راه ؛ همان طور که پیش از این گفته شد، تدوین کتابشناسی ایران به کوشش ایرج افشار بود وسپس کتابخانه ملی ایران از ۱۳٤۲ انتشار کتابشناسی ملی ایران را بعهده گرفت.

۲ـ کتابشناسی جهانی. منابع ومواد این نوع کتابشناسی به زبان، منطقه جغرافیائی ویا زمان خاصی محدود نمی‌شود. نخستین قدم در راه تدوین کتابشناسی جهانی اثر معروف گزنر به نام کتابشناسی جهانی بود که در ۱۵٤۵ در زوریخ منتشر شد.

اواخر سدهٔ هفدهم در فرانسه و در اواخر سدهٔ هجدهم در ایتالیا، عده‌ای اقدام به گرد آوری و تدوین کتابشناسی جهانی نمودند. تنظیم این نوع کتابشناسی از اواسط سدهٔ نوزدهم در انگلستان و آمریکا آغاز شد و اکنون سازمانهای متعددی، ازجمله دفتر کنترل کتابشناختی جهانی[1] در تحقق بخشیدن به این آرزو مشغولند.

۳ـ کتابشناسی کتابشناسیها . این نوع کتابشناسی شامل مشخصات کتابشناسیهائی است که در زمینه و موضوعهای گوناگون تدوین یافته است. نخستین کتابشناسی کتابشناسیها به توسط ته سیه[2] در ۱٦۸٦ منتشر شد. مهمترین گام در این راه کتابشناسی جهانی کتابشناسیها [3] اثر بسترمن است. در ایران نخستین کتابشناسی کتابشناسیها توسط ایرج افشار تدوین گردید.

***

درپایان وظیفهٔ خود می‌دانم ازاستادان ودوستان گرامی خانمها پوری سلطانی ونوش‌آفرین انصاری وآقای کامران فانی وبالاخص آقای عبدالحسین آذرنگ که این مقاله را پیش ازانتشار خوانده‌اند و باپیشنهادهای ارزندهٔ خود در رفع اشکالات آن یاری رسانده‌اند، سپاسگزاری کنم.

1. Universal Bibliographical Control (Office)

2. Teissier 3. *World Bibliography of Bibliographies*

پانویس

(۱) ایرج افشار، فهرستنامهٔ کتابشناسیهای ایران (تهران: دانشگاه تهران ، ۱۳۴۲) ص. ۴.

(۲) همان اثر.

(۳) محسن صبا ، «اهمیت کتابشناسی»، کتابداری: نشریه کتابخانه مرکزی ومرکز اسناد دانشگاه تهران ، دفتر چهارم (۱۳۵۲) ص. ۲۵.

(4) *Encyclopedia Americana*, 1976 ed. s. v. « Bibliography » by V. W. Clapp. P. 721.

(5) M. L. Chakraborti, *Bibliography in Theory and Practice*, 2nd. ed. (Calcutta: The World Press, 1975) P. 25

(6) Georg Schneider, *Theory and History of Bibliography*. Translated by Ralph Shaw (New York: Columbia University Press ,1961) P. 19

(7) Paul S. Dunkin, *Bibliography :* Tiger or Fat Cat? (Hamden Conne-ecticut: Archon Books, 1975) P. 12.

(8) Girja Kumar & Krishan Kumar, *Bibliography* (New Delhi : Vikas Publishing House, 1976) P. 1

(9) H. B. Van Hoesen & F. K. Walter, *Bibliography : Practical , Enumera tive, Historical* (New York: Scibner's Sons, 1928) P. 1

(10) R. H. Shoemaker,«Bibliography (General)» in *Bibliography: Current State and Future Trends*. Edited by R. B. Downs and F. B. Jenkins (Urbana: University of Illinois, 1967) P. 5

(11) Arundell Esdaile. *Esdaile' s Manual of Bibliography*. Fourth revised edition by Rog Stokes (London: George Allen & Unwin, 1967) P.15

(12) S. B. Wynar, *Introduction to Bibliography and Reference Work*, 4th ed. (New York: Libraries Unlimited, 1967) P. 49

(13) Girja Kumar, *Bibliography*... P.18

(14) *Encyclopedia Americana*, 1976 ed. s. v. «Bibliography » ...P. 721

(15) Lewin Robinson, *Systematic Bibliography*, 4 th ed. (London: Clive Bingley, 1979) p p. 12- 13

(16) M. L. Chakraborti, *Bibliography in Theory* ...P. 5

(17) *Encyclopedia of Library and Information Science*, 1969 ed., s. v. «Bibliography » by Roy B. Stokes. P. 407

(18) Ibid. P. 408

(۱۹) ایرج افشار، فهرستنامهٔ کتابشناسیهای ایران... ص. ۹۰

(۲۰) همان اثر.

(21) Girja Kumar, *Bibliography* ...P. 3

(22) *The New Encyclopedia Britannica*, 1974 ed., s. v. « Bibliography » by Frank C. Francis. P. 978.

(23) *Encyclopedia of Library and Information Science* 1969 ed., s. v. «Bibliography » ...P. 410

(۲٤) «گفتگو با محمد تقی دانش پژوه»، راهنمای کتاب ۲۱ (خرداد - تیر ۱۳۵۷) ص. ۲٦۱

(۲۵) همان اثر. ص. ۲۵۹

(26) Girja Kumar, *Bibliography* ...P. 215- 216

(۲۷) «گفتگو با محمد تقی دانش پژوه»، راهنمای کتاب... ص ۲٦۱-۲٦۲؛ و محمد تقی دانش‌پژوه، «آئین فهرست نگاری نسخه های خطی»،کتابداری: نشریه‌کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران: دفتر سوم (۱۳٤۹) ص. ۱۹۲ - ۲۰۰.

(28) Lewin Robinson, *Systematic Bibliography* ...P. 10

(29) M. L. Chakraborti, *Bibliography in Theory* ...P. 343 .

(30) Ibid.

(31) Ibid .

(32) Ibid.

(33) Lewin Robinson, *Systematic Bibliography* ...P. 11 .

(34) Ibid. P. 12.

(35) Arundell Esdaile, *Esdaile' s Manual of Bibliography* ...p.p. 19- 20

(36) Ibid. P. 24

(37) *Encyclopedia of Library and Information Science,* 1969 ed . s. v. «Bibliography » ... P. 418

(38) Arundell Esdaile, *Esdaile' s Manual of Bibliography* ...P. 26- 27 .

(39) M. L. Chakraborti, *Bibliography* ...P. 15

(40) Ibid. P. 17 .

(41) Ibid .

(24) Paul S. Dunkin, *Bibliography: Tiger or Fat Cat?* ...P. 11

(43) S. R. Ranganathan, *Physical Bibliography for Libraries* . 2 nd. ed. (Bomby : Asia Publishing House, 1974) P P. 22 - 23

(44) Girja Kumar, *Bibliography* ... P. 30 .

مآخذ

افشار، ایرج. فهرستنامهٔ کتابشناسیهای ایران. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۲.

حری، عباس. «وحدت در کتابشناسی». نامهٔ انجمن کتابداران ۹ (تابستان ۱۳۵۵): ۳۵-۳۹.

دانش پژوه، محمد تقی. «آئین فهرست نگاری نسخه‌های خطی». کتابداری: نشریه کتابخانهٔ مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران، دفتر سوم (۱۳۴۹) ص. ۱۹۲-۲۰۰.

صبا، محسن. «اهمیت کتابشناسی». کتابداری: نشریه کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران، دفتر چهارم (۱۳۵۲) ص. ۳۵-۳۹.

فانی، کامران. «کتابشناسی موضوعی فارسی». نامه انجمن کتابداران ۶ (تابستان ۱۳۵۲): ۷۴-۸۲.

کلپ، ورنر. «کتابشناسی»، در یادنامهٔ علامه امینی: مجموعه مقالات تحقیقی. ترجمهٔ احمد آرام. تهران: مؤسسه انجام کتاب، ۱۳۶۱. ص. ۱-۱۹.

«گفتگو با محمد تقی دانش پژوه». راهنمای کتاب ۲۱ (خرداد - تیر ۱۳۵۷): ۲۴۰-۲۸۱

Bowers, Fredson. *Bibliography and Textual Criticısm.* London: Oxford University Press, 1964.

Chakraborti, M. L. *Bi bliography in Theory and Practice.* 2 nd. ed. Calcutta: The world Press, 1975.

Collison, Robert L. *Bibliographies : Subjcct and National.* 3 th. ed. London : Crosy Lockwood, 1968.

Dunkin, Paul Shaner. *Bibliography: Tiger or fat Cat?* Hamden, Connecticut : Archon Books, 1975.

Encyclopedia Americana. 1976 ed., s. v. «Bibliography»by Warner Clapp. PP. 721 - 724

Encyclopedia of Library and Information Science. 1969 ed., s. v. «Bibliography» by Roy Stokes. PP. 407-419.

Esdaile, Arundell. *Esdaile's Manual of Bibliography.* Fourth revised edition by Roy Stokes. London: George Allen, & Unwin, 1967.

Gaskell, Philip. *A New Introduction to Bibliography.* Oxford : Clarendon Press, 1972 .

Gore, Daniel. *Bibliography for Beginners.* 2nd. ed. New Jersey : Prentice-Hall, 1973

Kumar, Girja & Kumar, Krishan. *Bibliography.* New Delhi:Vikas Publishing House, 1976.

Mckerrow, Ronald B. *An Introduction to Bibliography for Literary Students.* Oxford: Clarendon Press, 1967.

The New Encyclopedia Britannica. 1974 ed., s. v. « Bibiography » by Frank C. Francis. PP. 978-981 .

Padwick, Eric William. *Bibliographical Method.* Cambridge : James Clarke, 1969

Robinson, Lewin . *Systematic Bibliography* . 4 th ed . London : Clive Bingley, 1979.

Stokes, Roy. *Bibliographical Control and Service.* London: Deutsch, 1968.

——— *The Function of Bibliography.* London: Deutsch, 1969.

Wynar, Bohdan S. *Introduction to Bibliography and Reference Work.* 4th ed. New York: Librai ies Unlimited, 1976.

رسالهٔ بهرامیّه

از

میر سید علی همدانی

در بین یادداشتها و اوراق دستخطی پدرم مرحوم میرجلال‌الدین حسینی ارموی محدث «رسالهٔ بهرامیّه» میرسید علی همدانی نیز بجا مانده است. مأخذ تصحیح او چه نسخه‌ای بوده بر من معلوم نیست. باری چون رسالهٔ ممتّعی است برای چاپ بازنویس نموده. وبرای مزید فایدت ترجمهٔ حال صاحب رساله را از دایرةالمعارف فارسی (ج ۲، ص ۱۷۶۶) در اینجا نقل میکنم.

«امیر سید علی ابن شهاب الدین ابن محمّد (۷۱۴-۷۸۶ هـ ق) از بزرگان صوفیهٔ ایرانی مقیم هند. سلسلهٔ ارادتش به علاء الدولهٔ سمنانی و بواسطهٔ او به نجم‌الدین کبری میرسید. بیشتر عمر را بسیاحت آفاق و انفس گذرانید، و بروایتی بخدمت ۱۴۰۰ تن از اولیا رسید. در ۷۸۶ هـ ق در ضمن سفر در گذشت. بنابر وصیّتش جسد او را به ختلان برده مدفون ساختند. یکی از شاگردانش مولانا نورالدین بدخشی کتابی بنام خلاصة المناقب در ترجمهٔ احوال او نوشته است. از علیّ بن شهاب‌الدین آثاری بدو زبان عربی و فارسی باقی مانده است؛ از جمله ذخیرة الملوك، شرح قصیدهٔ خمریّهٔ ابن فارض بنام مشارب الاذواق، کتاب اسرارالنقطة، شرح فصوص الحکم ابن العربی، و شرح اسماءالله».

میرهاشم محدّث

بهمن ۱۳۶۲

بسم الله الرحمن الرحيم

ربّ أنعمت فزد عليّ انّك على كلّ شيءٍ قدير .

تامهندسان کارگاه تقدیر نقوش صور والوان بر صفحات الواح وجود می‌نگارند، و خازنان خزینهٔ بارگاه علیم قدیر باران فیض هدایت بر ریاض قلوب مخلصان هویّت از سحاب جود می‌بارند، برکات آثار نفحات ربّانی نصیب روزگار آن عزیز باد بمحمدٍ و آله الامجاد .

ای عزیز بدان که ایزد تعالی نوع انسان را سفری بی نهایت و راهی خطرناك بی غایت تعیین کرده است و بیشتر خلقان از خطرهای این سفر و مهالك آن بی خبر و از استعداد این راه بی پایان و از تحصیل اسباب نجات از مهالك این سفر غافلند . و این سفر را منازل بسیار است اما از روی اجمال شش منزل است که آن اصول مراتب و منازل مسافران عالم بقاست :

منزل اول صُلب پدر است .

منزل دوم رحم مادر .

منزل سوم فضای عالم فانی .

منزل چهارم لحد گل .

منزل پنجم میدان عرصات .

منزل ششم بهشت یا دوزخ که هر دو دار ابدند و نعیم و آلام این دو منزل را نهایت نیست که خالدین فیها مادامت السماوات والارض[1].

۱- از آیهٔ ۱۰۸ سورهٔ مبارکهٔ هود .

و درمنزل اول ودوم آدمی کمال نیافته است و کمال نشأهٔ انسان درمنزل سیم ظاهر می‌گردد و نقد وجود انسانی را در منزل دنیوی برمحک امتحان ولنبلونکم حتی نعلم المجاهدین منکم(۱) می‌زنند واکتساب سعادت ابدی دراین منزل می‌توان کرد که آن را دنیا می‌خوانی، و دنیا رباطی است که برسر بادیهٔ قیامت نهاده‌اند و ترا در این رباط بهر کمال چند روزی مهلت داده تا از این رباط زادِ راهِ قیامت برداری ، و در این مهلت سرای نعمت ظاهر و باطن برتو ریخته و کتاب خود را به السنهٔ انبیا و رسل به تو فرستاده و حجتهای الهی برتو محکم کرده و بیان کیفیت اکتساب سعادت و شقاوت کرده و ترا از نعیم درجات و شدت عقوبات آگاه کرده و مخیّر گردانیده تا اگر خواهی این نعمت فانی حقیررا مفتاح ابواب سعادات ابدی وشبکهٔ صید لذات درجات نعیم سرمدی گردانی واگرخواهی موجب سلاسل واغلال آن جهانی وموصل آتش تشویر و تأسف وحسرت جاودانی سازی توانی .

پادشاهی ذوق معنی بردن است نه به زور وظلم دنیا خوردن است
گر چو کرسی سرفرازی بایدت ترك ملك بی نیازی بایدت
فی‌المثل گر صد جهان است آن تو آنچه بفرستی همان است آن تو
گر در این ره بنده گر آزاده‌ای می‌نبینی آنچه نفرستاده‌ای
چون تو در دنیا نکردی کار ساز در قیامت چون شوی از اهل راز

ای عزیز اقسام و انواع طاعتی که موصل بنده است به اصل سعادت ازسعادات اخروی بسیاراست اما مجموع آن به دواصل بازگردد که عبارت از «التعظیم لأمرالله» و «الشّفقة علی خلق الله» است و استکمال این دو صفت دو جناح مؤمن خواهد بود که در روزلاینفع مال و لابنون(۲) به واسطهٔ این دو جناح ازعقبهٔ صراط به آسانی بگذرد و از عذاب جاودانی خلاص یابد .

۱- از آیهٔ ۳۱ سورهٔ مبارکهٔ محمد.

۲- از آیهٔ ۸۸ سورهٔ مبارکهٔ شعراء.

قسم اول از این دوگانه امتثال امر حضرت الهی است.

قسم دوم: ملازمت ذروهٔ احسان است که مفتاح سعادت نا متناهی [است].

قسم اول عبادات بدنی است که آن حقوق الله است چون نماز و روزه و حج و جهاد و تلاوت قرآن و امر معروف و نهی منکر و امثال آن.

قسم دوم طاعات مالی است که تعلق به خلق دارد چون زکات، صدقه و عمارتِ پل و رباط و خیرات و تربیت ضعفا و مساکین و ایتام و اعانت ملهوف و نصرت مظلوم و غیر آن.

افضل اقسام نوع اول که عبادات بدنی است نماز است و قیام به ادای حقیقت حقوق صحت؛ و این قسم جز از ارباب قلوب متصور نشود زیرا که حقیقتِ نماز مناجات است با حضرت صمدیت کما قال النبی صلّی الله علیه و آله وسلم: الصلوة مناجاة الرّب. و مناجات مخاطبه بود و مخاطبهٔ معروف مطلق از عارف کامل محقق درست آید و قیام و قرائت و رکوع و سجود و تشهد و تکبیر و تسلیم صورت ارکان ظاهر نماز است واین صورت را روحی و این ظاهر را سرّی و معنیی باید تا آن حقیقت که مطلوب است حاصل آید.

ای عزیز حقیقتِ نماز نواخت نار عنایت است که ازمشعل انوار هدایت در دل مخصوصان عنایت ازلی می‌افروزد که: «الصلوة نور قلب المؤمن»(۱) تا مصلّی به واسطهٔ اشعهٔ ضیای آن معنی انعکاس انوار جبروتی را در مراتب ملکوتی مشاهده می‌کند تا آنگاه که سوابق جذبات عنایت از بوادی کرم استقبال حال وی کند و کون صغری وکبری را با شواهد و دلائل در کتم عدم اندازد و خاك وجود تعیّنات وهمی را به آتش فنا بسوزد وبی زحمت اثقال وجود و حدوث براق همت در فضای ساحات عالم جبروت راند درمطالعهٔ سبحات انوار جمال وجلال معبود ازرؤیت ظلمات تکلّف رسوم عبادت

۱- شرح فارسی شهاب الاخبار تألیف قاضی قضاعی، چاپ دوم، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۵۰. و جامع صغیر سیوطی ص ۸۳ ج ۲، مصر، ۱۲۷۳ هـ.

و عابد فانی گردد. و این چنین نمازکننده‌ای که شنیدی کجا برابر بود با غافلی که با ظلمات هواجس نفسانی و کدورات وساوس شیطانی سر برزمین می‌نهد و برمی‌دارد و از سر رسم قیامی و قعودی و رکوعی و سجودی می‌آورد و فاتحه‌ای به غفلت می‌خواند.

ای عزیز از فاتحه یک آیت این است که: ایاك نعبدو و ایاك نستعین[1] یعنی ترا می‌پرستم وازتو یاری می‌خواهم وبس، چون توهوی وهوس پرستی وبندگی وفرمانبرداری شیطان لعین کنی و درکارها یاری از لشکر و خزینه و مال طلبی این آیت خواندن ازتو دروغ بود و دروغ درشرع حرام است خاصه دروغ برحق. ومن أظلم ممن افتری علی الله کذبا[2] بیان این معنی می‌کند.

و چون این مقدمات معلوم کنی باید بدانی که عامهٔ خلق از حقیقت نماز هیچ ندارند الاّ ماشاءالله، و اگر در حقیقت نماز بیانی روشن‌تر خواهی گوش دار:

ای عزیز قیام به ادای حقوق اسرار نماز از قومی درست آیدکه چون قصد مقام عبودیت کنند نقوش وجودکاینات از لوح ضمیر خود محو کنند، وبه آب ترك ما سوی ـ الله دستها بشویند، و به شراب طهور ذکر مضمضه کنند، و به روایح نسیم نفحات ربّانی استنشاق نمایند، ورذایل اخلاق بشری را به استنشارطرح کنند. وبه‌آب حیات حیا روی بشویند، و به زلال توکل غسل مرفق کنند، و ازینبوع ذلت و افتقار مسح برسر کشند، و اقدام سعی به آب استقامت مسح کنند، و در استقبال قبله روی دل به قبلهٔ حقیقی آورند، و در نیت تحریم عهود مخاطبات روحانی تجدید کنند، و در تکبیر هستی ذرات موجودات را در اشعهٔ آفتاب کبریا محو بینند، و در رفع یدین تعلقات اوهام فاسده و تصورات باطله پس پشت‌اندازند، و در «سبحانک اللهم وبحمدك» به جناح تنزیه‌درفضای بیدای عالم تقدیس طیران کنند، ودرقعود[3] پناه به حصار عصمت فاطر کاینات گیرند.

پس در «بسم الله» بدایت صبح دولت عاشقان از مشرق عنایت طلوع کند، و در «الحمدلله» سریان افضال و انعام حضرت نامتناهی در مظاهر مراتب علویّات

۱- آیهٔ ۵ سوره مبارکهٔ فاتحه.

۲- ازآیات ۲۱ و ۹۳ و ۱٤٤ سورهٔ مبارکهٔ انعام.

۳- کذا والظاهر: «قیام».

و سفلیات مشاهده افتد ، و در «الرّحمن الرّحیم» دریای رحمت و رأفت بیکران می‌بینند در جداول اعیان وجود روان گشته ، پس سفینهٔ وجود این طایفه درتلاطم امواج اسرار بحر احدیّت غرق گردد ، بحر ازل تا(۱) بحر ابد آمیزد حقیقت «مالک یوم الدین» آشکارا شود ، پس سیّاحان قضا آن غرق شدگان دریای وحدت را به کمند تقدیر به ساحل تکلیف کشند ، پس کمر عبودیت بر میان جان بندند . «ایّاك نعبد» گفته آید پس سرمشرفان عالم اسباب اثقال امانت تکلیف برنظر آن سوختگان بادیهٔ فراق عرضه دهند بلبل زبانِ حال به استمداد عنایت لایزال نغمهٔ «وایّاك نستعین سرائیدن گیرد ، وچون روح بزرگوار را که عنقای فضای ساحات لاهوتی است از قعر چاه طبیعت نظر بر مراتب درجات و مقامات سالکان حضرت ذوالجلال افتد که [بر] معراج ترقّی عروج می کنند خواطف طمع فضل وی را دریابد «اهدنا الصراط المستقیم» ناطق وقت شود پس از ندیمان مجلس انس که درعالم ارواح شراب خطاب «ألست» با هم می‌خورند یادآورند «صراط الذین انعمت علیهم» بگویند پس مردودان بیچارهٔ محجور و مطرودان سرگشتهٔ مثبور(۲) را بینند از کنار بساط قبول محروم مانده و در ظلمات تیه از گم گشتگان تیه «غیرالمغضوب علیهم ولاالضّالین» گفته آید .

ای عزیز نمی‌دانم که از این سخنان چه فهم خواهی کرد؟ و اگر در همهٔ عمر یکبار چنین فاتحه خواندن دست دهد گوی دولت از میدان مسابقهٔ مبارزان صفوف ولایت بردی(۳) .

ولیک این صفت رهروان چالاك است
تو نازنین جهانی کجا توانی کرد
ز منزلات هوس گر برون نهی گامی
نزول در حرم کبریا توانی کرد

۱- کذا و الظاهر : «با» .
۲- در حاشیهٔ نسخه گفته : « ثبور : هلاکت و خسران» .
۳- کذا .

ای عزیز چون بدانستی که قیام به ادای این نوع عبادات از تو و امثال تو متصور نمی‌شود قسم دوم را غنیمت دان که اسباب آن ترامهیا گردانیده‌اند و آن شفقت و احسان است در حق بندگان او . این را محقق دان که راههای خلایق به حضرت عزت بسیار است وهر کسی به راهی که موافق احوال او بود بدان حضرت تقرب تواند کرد وراهی که حاکم و پادشاه به وسیلت آن به حضرت لایزال توانند رسید عدل و احسان است .

در خبر است که اول چیزی که روز قیامت از خلایق سؤال کنند نماز بود و اما پادشاهان را اول چیزی که سؤال کنند از عدل و احسان بود. ای عزیز هر احسانی که از دست تو به بندگان حق می‌رسد گنجی است از گنجهای عقبی که قابل زوال و فنا نیست ؛ امروز که قدرت داری از گنجهای باقی چندان که توانی بنه که در روز واماندگی ترا دست گیرد .

ای عزیز کار دنیا از آن سهلتر است وحقیرتر که مردم گمان برده‌اند وکار آخرت از آن صعبتر است که مردم تصور کرده‌اند. دراخبار آمده است که روز قیامت موقفی است که ازهیبت آن موقف آسمان شکافته شود، وکوهها چون ابر درهوا پرّان شوند، و فرشتگان آسمان به زمین آیند و صف زنند و خلایق را در میان گیرند ، و آفتاب برمقدار یک میل برسر خلایق برآرند ومردم ازتشنگی وگرما غرق عرق شوند، ودوزخ را حاضر گردانند وازغضب پروردگار آتش ریختن گیرد ودود وزبانهٔ آن خلق را احاطه کند ؛ و حضرت جبّاری به صفت قهاری متجلی شود ، و جملهٔ انبیاء و رسل مدهوش گردند تاحدّی که ابراهیم خلیل صلوات‌الله علیه ازهیبت آن موقف اسماعیل راکه جگر گوشهٔ اوست فراموش کند و این حال پیغمبران بزرگ است بنگر که حال عامهٔ خلایق چگونه باشد[1] ؟! و در آن موقف حال پادشاه و حاکم از همه سخت‌تر است زیراکه هر کسی را از احوال وی پرسند و حاکم را از احوال جهانیان خواهند پرسید اگر در آن

۱- در این مضمون نیکو گفته‌اند :

درآن روز کز فعل پرسند و قول — اولوالعزم را دل بلرزد زهول
به جائی که دهشت خورند انبیا — تو عذر گنه را چه داری بیا

روز توقع عفو و غفران از آن حضرت داری در دنیا با بندگان او به عدل و احسان معامله کن و این وقتی میسر شود که پیران رعایا را چون فرزند باشی، و جوانان را چون برادر؛ وطفلان را چون پدر. ومظلومان را ناصر؛ وظالمان را قامع؛ وفاجران را فاضح، و مطیعان را معین، و در قول صادق، و در عهد واثق، و در نعمت شاکر، و در محنت صابر، و در عمل مخلص، و در رفعت متواضع، و در جمال پارسا.

ای عزیز پادشاه وکیل وامین خزانهٔ حق است برتو بادکه درخزانهٔ حق به هوای نفس و تسویل شیطان تصرف نکنی. آنچه گیری به حق گیری و حق به مستحق رسانی تا در عذاب و فضیحت هول و فزع اکبر در نمانی.

ای عزیز برتو باد که امور مسلمانان را به نفس خود تعهد کنی و امری که برتو واجب گردانیده‌اند به دیگری حواله نکنی، و در حکومت رفیق باشی، و با ضعیفان به مدارا سخن گوئی، و رعیت را امر به معروف کنی تا فرزندان ایشان را تعلیم کند واقامت جماعت و بیان ایمان و اسلام نماید و ظلمت جهل و بدعت از مسلمانان دور گرداند، و زینهارتاهیچ ثمره‌ندهد. وسرعت‌نفوذاحکام دین موقوف‌است‌به‌حکم قرین‌تامنتج‌ظهور برحق گردد، واگر کسی از اطاعت اباکند سیاستش فرمائی، وبه واسطهٔ قرابت ودوستی و بزرگی مداهنت نکنی تا نکال و عبرت اهل فجور گردد، و اگر کسی را تعزیر ازبرای حقوق خواهی کرد و از وی دشمنی و حقدی در دل داری در تعزیر از انتقام آن کین پرهیزکنی وطاعت حق را به هوای نفس نیامیزی، و چون از توقولی یا فعلی صادر شود به خلاف حق زودتر اثر آن طاعتی و احسانی کنی تا ماحی آن سیئه گردد. و جهدکن تا هر روز طاعتی یا عملی از تو صادر گردد که غیر حق کسی دیگر را برآن اطلاع نبود که این بزرگترین وسیلتی است به جناب قدس الهی و آن نیت خیر است، و به ذکر نهانی چندان که توانی این وسیلت محکم ساز. و همچنان که در حرم و اهل خود توقع عصمت و صلاح داری اهالی و حرمات جمیع مسلمانان را همچنان اعتقاد کن و به هیچ وجه نظر خیانت روا مدار. چون کسی را به کار خیردلالت خواهی کرد اول خود بدان عمل نمای زیرا که نظر خلق برفعل ناصح زیاده برآن است که برقول وی. و جهد کن تا پیش از

آن که واصف خیر شوی موصوف به خیر گردی .

ای عزیز حرام مخور و حرام مکن و ضعیفان را محروم مگردان که به حقیقت خود را محروم گردانی .

ای عزیز به یقین بدان که در پی هر مرادی نامرادیی خواهد بود، و در عقب هر فراخی تنگیی و در عقب هر نعمتی محنتی ؛ پس اگر چه نعمت بسیار بود اسراف مکن و به قدر حاجت کفاف کن، و در وقت نعمت از حال محنت زدگان بیندیش، و در وقت فراخی محتاجان را دستگیری کن که البته مجازات و مکافات خواهد بود .

ای عزیز کرامت هر بنده به حضرت عزت به قدر تقوای وی است پس هر که را تقوی زیاده‌تر بود نزد حق گرامی‌تر خواهد بود.

ای عزیز اگر در ولایت تو یک گرسنه‌ای یا برهنه‌ای را ظلم رسیده باشد و ترا از حال وی خبر بود و تفقد احوال او نکنی ترا از مرتبهٔ اهل تقوی نصیب نبود .

ای عزیز خرج مقابلهٔ دخل است به هر نوع که در آید به همان نوع بیرون رود اگر از وجه حرام بود به حرام خواری بیرون رود و به کاری خرج رود که سبب بدنامی دنیا و گرفتاری عقبی باشد، و اگر از وجه حلال در آید در کاری صرف شود که سبب نیکنامی دنیا و سعادت آخرت باشد .

ای عزیز بدان که تا به کسی شفقت و نیکی نکنی با دیگری بدی و بی شفقتی مکن که بی شفقتی و بدی ناکردن به از شفقت و نیکی کردن است .

ای عزیز حضرت پیغمبر صلّی‌الله علیه و آله وسلم می‌فرماید که هر که را برای جنّت آفریده‌اند دل او را محل رحمت کرده‌اند ، و اسباب تحصیل آن بروی آسان گردانیده‌اند وطاعت حق را در دل وی شیرین کرده‌اند، و هر که را برای آتش آفریده‌اند دل وی را از سعادت رحمت محروم کرده‌اند و اسباب طاعت بروی دشوار گردانیده و معصیت را در دل وی شیرین کرده پس از سر انصاف تأمل در خود کن تا در خود چه می‌یابی، اگر خیر است فبها و گرنه به علاج مشغول شو .

ای عزیز هر چه پیش آید شاکر باش که شکر موجب زیادتی راحت و نعمت

است ، و اگر شاکر نمی‌توانی بود بر هر چه پیش آید راضی شو که رضا سبب جمعیت و فراغت است، و اگر راضی نمی‌توانی بود هرچه پیش آید اندر آن صابر باش که صبر موجب فرج وگشایش است و فرودتر از این مقام هیچ مقام دگر نیست مگر مقام اهل دوزخ . أعاذنا الله تعالی من أليم عذابه و خلّصنا من شرورالنّفس و مکائد الشیطان ، و أخرجنا من تیه الحیرة وظلمات الغفلة بفضله و رحمته انّه قریب مجیب والحمدلله وحده.

والسّلام علی من اتّبع الهدی

تأثير اللّغة الفارسيّة فى اللّغة العربيّة فى عهد الرّسول الأكرم صلّى الله عليه و آله وسلّم

از

مهدى محقق

دخل اللّغة العربية قبل الاسلام قسم من الكلمات الفارسية على يدالّذين كانوا على صلة بالفرس، وقدكان الأثر الأكبر فى هذه الصّلة للمناذرة - اللّخميّين الّذين كان آخرهم النّعمان بن المنذر. كان هؤلاء يحكمون بلاد الحيرة، وكان موقعها على بعد فرسخ من جنوب الكوفة. وفى أبيات الشّعراء الّذين كانوا فى ذلك العهد يرى كثير من الكلمات الفارسيّة. و من هؤلاء الشّعراء يمكننا أن نعدّ الأعشى ميمون بن قيس الّذى ننقل هنا بعض أشعاره المتضمّنة أمثال هذه الكلمات لضيق المجال عن ذكرها جميعا. يقول فى إحدى القصائد:

لَنا جُلَّسَان عِنْدَهَا وَبَنَفْسَجٌ وَسَيْسَنْبَر والمَرزُ جُوش مُنَمنَمًا

و آس و خِيَرى و مرو و سُوسَن إذا كان هنز من ورحت مخشمًا

وشا هَسْفَرَم واليا سَمِين ونَرْجِس يُصبِحنا فِى كُلِّ دجْنٍ تَغَيّمًا[1]

يلاحظ انه أورد فى هذا الشّعر كلمات «گلستان» و «بنفشه» و «سوسن بر» و «مرزنگوش» و «شاه اسپرم» و «یاسمين» و «نرگس» الفارسية و سواها.

و اشار فى قصيدة أخرى الى «ساسان» و «كسرى شهنشاه»:

۱- الصبح المنير فى شعر ابى بصير (لندن ۱۹۲۸ م) ، ص ۲۰۱

فَمَا أَنْتَ إِنْ دامَتْ عَلَيكَ بِخَالِدٍ كَمَا لَمْ يُخَلَّدْ قَبْلُ سَاسَا وَمُورَقُ
وَكِسرى شَهَنْشَاهُ الَّذِي سَارَ مُلْكُهُ لَهُ مَا اشْتَهى رَاحٌ عَتِيقٌ وَزَنْبَقُ [١]

وردت كلمة الاخيرة اعني «شاهنشاه» في قول النبي (ص) على ما روى ابوهريرة - رضي الله عنه - عن النبي انه قال: «ان أحقر الأسماء وأذلها و أخضعها عندالله عزوجل رجل سمي ملك الأملاك مثل شاهنشاه» [٢].

وكذلك يذكر أعشى في أماكن أخرى أسماء الآلات الموسيقية بالفارسية و قد كانوا يسمونه صناجة العرب أي لاعب الصنج عندالعرب. فكلمة صنج معربة من «چنگ» الفارسية بنفس المعنى؛ و قد أشار اليه المنوچهري الدامغاني في إحدى قصائده:

ابر زير و بم شعر اعشى قيس زننده همى زد بمضرابها
وَكَاسٍ شَرِبْتُ عَلىٰ لَذَّةٍ و أخرى تَدَاوَيتُ منها بها [٣]

في البيت الأول يشير إلى «زير» و «بم» في شعر أعشى ثم ينشد بيته المعروف: «وكاس شربت» الخ وبعده:

لِكَي يَعْلَمَ النَّاسُ أَنّي امْرءٌ أَخَذْتُ الْمَعِيشَةَ مِنْ بَابِهَا [٤]

يقولون ان أعشى مات في بيت خمارة فارسية فقيل لها: «ما كان سبب موته»؟ فقال: (الظاهر: قالت): «منها بها بكشتش» اى قتله قوله في هذا البيت [٥].

و أعشى نفسه يستعمل كلمة «زير» في قصيدة منها:

وَ مُغَنٍّ كُلَّمَا قِيلَ لَهُ إِسْمَعِ الشَّرْبَ فَغَنّىٰ فَصَدَحْ

١- المصدر السابق، ص ١٤٥
٢- انموذج القتال في نقل العوال، شهاب الدين احمد بن يحيى المغربي المعروف بابن ابى حجلة التلمساني (بغداد ١٩٨٠ م)، ص ٥٢
٣- ديوان منوچهري الدامغاني (پاريس ١٨٨٧ م)، ص ١٠
٤- ديوان الاعشى الكبير ميمون بن قيس (مكتبة الاداب بالجماميزت) ق ٢٤ ب ١٧ و ١٨
٥- محاضرات الادباء، الراغب الاصبهاني (بيروت ١٩٦١ م)، ص ٦٦٧

وَ ثَنَّى الكفّ علىٰ ذِى عَتَبٍ يَصِلُ الصّوتُ بِذِى زيرٍ ابح [۱]

و هكذا كلمة «سمسار» الفارسية التّى عربّت بصورة «سفسير» وردت فى شعره هو بلفظها الفارسىّ:

وَأصْبَحتُ مَا أستَطِيعُ الكَلامَ سِوىٰ أنْ أراجِعَ سِمْسَارَهَا [۲]

و أصل هذه الكلمة من السّانسكريتيّة انتقلت الى العرب عن طريق الفرس [۳]. وقد نقل حديث عن قيس بن أبى غرزه قال فيه : «كانُوا يسمّوننا سماسره فسَمَّانَا الرَّسُولُ تُجّارا» [٤].

ذكر ابوحاتم الرازى فى كتاب الزينة : «إنّا لم نجد لسائر الأمم شعرا كما وجدنا ـ للعرب موزونا مقوّما ، الّذى قالته العجم فى الأغانى هو بين الشّعر والكلام المنثور» ثم يذكر أنّ الأعشى وفد على كسرىٰ فسأل عنه فقالوا : «سرودگوى بتازى» يعنون مغنّ بالعربيّة لأنّهم لم يعرفوا للشّاعر إسما ولاعرفوا الشّعر ولم يكن فيهم ديوان الشّعر ديوان شعر. فأمّا القديم من الأغانى بالفارسيّة فهو كلام غير موزون ولا محذو على القوافى [٥].

و يجب أن نشير الى أنّ أبا حاتم غفل عن معنى «سرود» لأنّه اسم مصدر من «سرودن» أو «سرائيدن» والّلفظان يطلقان لإنشاء الشّعر، وأمّا ما قاله فى الوزن والقافية صحيح بالنّسبة إلى شعر الفارسىّ قبل ورود الإسلام، لأنّ شعراء الفرس حينئذ كانوا يقولون أشعارهم على الوزن الهجائىّ لاالوزن العروضىّ الّذى كان معمولا فى الشّعر العربى قبل الإسلام و بعده . و قد عرف مثل الشّعر الهجائى بعد الإسلام فى البقاع المحلّية فى ايران بل انّ بعضا من الشّعراء العرب حاولوا تقليده.

۱ـ ديوان الاعشى الكبير، ق ۳٦ ب ٤٥

۲ـ الصبح المنير، ص ۲۱٤

۳ـ هرمزد نامه ، ابراهيم پور داود (تهران ۱۳۳۱ هـ. ش.) ، ص ۳۳۱

٤ـ المعرب من كلام الاعجمى، ابومنصور الجواليقى النيشابورى (قاهره ۱۳٦۱ ق)، ص ۲۰۱

٥ـ كتاب الزينة، ابوحاتم احمدبن حمدان الرازى (قاهره ۱۹٥۷ م) ص ۱۲۲و۱۲۳

يذكر علی بن ظاهر الازدی فی بدائع البدائة ان شاعرا أنشد فی سنة سبع وستمائة أمام أحد الأمراء أبياتا لم تكن علی أوزان العروض . ثم القی شاعر آخر بذلک الوزن شعرا عربيّا مطلعه :

مَالَذَّةُ المعنَّىٰ إلاّ مدامتُه
وَوَصْلُ مَنْ عَلَيهِ قَامَتْ قِيَامَتُهُ ۱

و نلتقی فی قصائد أصحاب المعلّقات أحيانا بکلمات فارسية ، و من ذلک قول امریٔ القيس :

إذَا رَاعَهُ مِنْ جَانِبِيهِ كِلَيْهِمَا مَشَى الهربَذِی فی دَفّه ثُمّ فَرفَرَا ۲

کلمه «هربذ» «هی» «هيربد» الّتی فسّرها کتّاب القواميس من العرب بحارس النّار و قدوردت فی «افستا» بمعنی الأستاذ والمعلّم . کذلک قال عمرو بن کلثوم العتابی :

وَ سَيّدِ مَعْشَرٍ قَدْ تَوّجُوهُ بِتَاجِ المُلْكِ يَحْمِي المُحْجَرِينَا ۳

کلمه تاج فارسيّة کانت فی البهلويه «تاژ» و قد نقلوها فی العربية الی باب تفعيل فبنوا منها توّج يتوّج .

و فی مدينة الحيرة هذه الّتی ذکرنا ، کان للأساطير و الأقاصيص الفارسيّة مدخل ونفوذ کما ينقل ابن هشام فی کتاب سيرة النبی ، إذ يذکر ان نضر بن الحارث کان من شياطين قريش و ممّن کان يوذی رسول الله (ص) و ينصب له العداوة ، و کان قد قدم الحيرة و تعلّم بها أحاديث ملوک الفرس وأحاديث رستم واسبنديار ، فکان إذا جلس رسول الله (ص) مجلسا تذکّر فيه بالله وحذّر قومه ما اصاب من قبلهم من الأمم من نقمة الله خلّفه فی مجلسه اذا قام ثم قال : «أنا والله يامعشر قريش أحسن حديثا منه فهلّم احدّثکم أحسن من حديثه ثمّ

۱- بدائع البداية ، علی بن ظافر الازدی ، علی هامش معاهد التنصيص فی شرح شواهد التلخيص ، عبدالکريم العباسی (قاهره ۱۳۷۶ ق) ، ج ۲ ص ٦٤

۲- ديوان امری القيس (قاهره ۱۳۷۳ ه. ق.) ، ص ۹۰

۳- شرح المعلقات السبع ، الزوزنی (قاهره ۱۳۵۸ ه. ق.) ، ص ۱٤٦

يحدّثهم عن ملوك فارس و رستم واسبنديار ثمّ يقول بماذا محمّد أحسن حديثا منّى؟»[1].

وذكرالمفسّرون أنّ الآيةالكريمة: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِى لَهْوَ الحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ» إنّما نزلت فيه[2].

كذلك نجد بعضا من الأسماء الّتى هى فى الأصل فارسيّة، مثلا فى الرّجال: «قابوس» المعرّب عن «كاووس» و قدكان النّعمان بن المنذر يلقّب «أباقابوس» و فى النّساء «دختنوس» المعرّب عن «دخت نوش» اسم بنت لقيط بن زرارة[3].

و لماكان عدد من الكلمات الفارسيّة صارمن اللّغة العربية، فقد ظهر قسم من تلك الكلمات فى القران الكريم مثل «استبرق» المعرّبة عن «استبرك» و «ابريق» المعرّبة عن: «آب ريز» و «كنز» المعرّبة عن «گنج» و أمثالها. ولقد ثقل على بعض العلماء أن يسلّموا بوجود كلمات غير عربية فى القرآن أورأواذلك متنافيا مع الآية الكريمة «إنّا أنزَلْنَاهُ قُرآناً عَرَبِيّاً» و «هٰذا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُبِينٌ» فكانوا مضطرّين لإيجاد حلّ لذاك، فبعض الفقهاء كالشّافعىّ كانوا يعتقدون أن ليس فى القرآن قطّ كلمات غير عربيّة، و ما يرى فهو من باب توارد الكلمات،[4] وايدّ ذلك أيضا بعض المفسّرين كالأمام ـ فخرالدين الرازى. و هكذا نقل أصل هذا البحث من علم اللّغة إلى علم أصول الفقه، و فى مباحث الفاظ القرآن قيل فى الحديث عن الحقيقة الشّرعيّة انّ كلمة «قرآن» من المفاهيم الّتى تدلّ على الكلّ و على الجزء، و الضمير فى «إنّا أنزَلْنَاهُ» إنّما يعود على السّورة لا على القرآن[5].

۱ـ سيرة النبى، ابن هشام الانصارى (غوتينغن ۱۸۵۸ م)، ج ۱ ص ۱۹۱

۲ـ سورة لقمان، الاية ۵

۳ـ المعرب من كلام الاعجمى، ذيل كلمه «قابوس» و «دختنوس».

۴ـ الجاسوس على القاموس، احمد فارس الشدياق (قسطنطنية ۱۲۹۹ هـ.ق.)، ص ۱۲۲

۵ـ معالم‌الدين و ملاذالمجتهدين، حسن‌بن زين الدين الشهيد الثانى (تهران ۱۳۶۲ هـ. ش.)، ص ۳۷

و من القدماء الذين بحثوا عن المعرّب فى القرآن ابوعبيدة قاسم بن سلّام . قال أبوحاتم الرّازى فى كتاب الزينة :

قال ابوعبيد : من زعم انّ فى القرآن شيئا من الفاظ العجم فقد أعظم القول لأنّه عزّ وجلّ يقول : «بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ» قال : و من زعم انّ طه بالنبطيّة فقد أكبر ، اللّفظوان لم يعلم مافيه فهوافتتاح كلام ، فهواسم للسّورة وشعارلها . قال : وقد يوافق اللّفظ و يقاربه و معناهما واحد ، أحدهما بالعربيّة و الآخر بالفارسيّة أو غيرها ، فمن ذلك الإستبرق بالعربيّة هوالغليظ من الدّيباج و بالفارسيه استبر ، و الفرند و كوز فهو بالفارسيّة والعربيّة واحد . وأشباه هذاكثير . قال ابوعبيد : الصّواب عندى - والله أعلم - انّ هذه الأحرف أصولها اعجميّة إلاّ انّها سقطت إلى العرب ، فعرّبتها بألسنتها ، و حولتّها عن ألفاظ العجم إلى الفاظها ، فصارت عربيّة . ثمّ نزل القرآن ، وقد اختلطت هذه الألفاظ بكلام العرب [1] .

و من المتاخّرين الّذين اهتمّوا بالبحث عن المعرّب فى القرآن جلال الدّين عبد - الرّحمن السّيوطىّ الّذى كتب كتابا قيّما سمّاه المهذب فيما ورد فى القرآن من المعرب[2] و رسالة قيّمة سمّاها المتوكلى فيما ورد فى القرآن باللغة الحبشية و الفارسية و التركية و الزنجية و النبطية و القبطية و السريانية و العبرانية و الرومية و البربرية [3] و أورد أقوال علماء اللغة بشأن الكلمات غير العربيّة فى القرآن فى كتابيه الاتقان و المزهر و هو نفسه يميل إلى الأخذ برأى القائلين انّ هذه الكلمات أعجميّة باعتبار الأصل ، عربية باعتبار الحال .

و من المستشرقين كتب ارتورجفرى قاموسا للدخيل من كلمات القرآن وفسّرفيه كلمات الفارسية و شرحها [4] .

١- كتاب الزينة ، ص ١٢٩

٢- المهذب ، بدون التاريخ (صندوق احياء التراث الاسلامى بين الملكة المغربية والامارات العربية المتحدة) .

٣- دمشق ، ١٣٤٨ هـ . ق .

4- *The Foreign Vcabulary of the Quran* (Barrdda Orintal Institute 1938).

بالاضافة الی القرآن نشهد کذلک فی الاخبار و الاحادیث جملا و کلمات فارسیة ننقل بعضها:

(۱) عن جابر بن عبدالله: انّ النّبیّ صلّی الله علیه وسلّم قال لأصحابه: «قُومُوا فَقَدْ صَنَعَ لَكُمْ جَابِرُ سُوراً». کلمة سور فارسیّة بمعنی طعام الّذی یدعی النّاس الیه.

(۲) عن ابی هریرة قال: دخل النّبیّ صلّی الله علیه و سلّم المسجد و أنا أشکو من بطنی، فقال: «يَا أبا هُرَيرَه إشْكَنْبْ دَرْدْ» (= وجع البطن)، فقلت: «نعم»[1].

(۳) روی عن عکرمة انه قال: سئل ابن عباس هل تکلّم رسول الله صلّی الله علیه وسلّم بالفارسیة قال نعم دخل علیه سلمان فقال له درسته وسادته (الظّاهر: درستیه وشادیه=درستی وشادی) قال محمد بن اسمعیل أظنّه مرحبا واهلا[2].

(٤) روی ابوهریره عن النّبیّ انّه قال: لو ان الایمان معلّق بالثّریا لتناوله رجال من فارس ثم قال ابوهریرة «یا بنی فروّخ سخت بگیر» قال: یقول شدّ امسک[3].

و کذلک فی حدیث عیسی «انه لم یخلّف الاّ قفشین» «القفش معرّب کفش ای الحذاء بالفارسیة، وفی حدیث مجاهد «یغد والشیطان بقیروانه إلی السّوق» والقیروان» معرب کاروان أی القافلة بالفارسیّة. و مثلها: «أکل الحسن أو الحسین تمرة من تمر الصّدقة

۱- اخلاق النبی و آدابه، للحافظ ابی محمد عبدالله بن محمد بن جعفر بن حیان الاصبهانی المعروف بابی الشیخ (قاهره ۱۳۷۸ هـ. ق) فصل «ما ذکر من تکلمه بالفارسیة صلی الله علیه وسلم».

۲- صبح الاعشی، ابوالعباس احمد بن علی القلقشندی (قاهره ۱۳۸۳ هـ. ق.) ج۱ ص ۱٦٦

۳- ذکر اخبار اصبهان، للحافظ ابی نعیم احمدبن عبدالله الاصبهانی (لیدن ۱۹۳۱م) ص ٦

فقال النّبىّ: «كخ كخ»[١].

ويبتدى أثر اللغة الفارسية فى اللغة العربيه أوفر بعد الإسلام نتيجة للاختلاط والتعايش المشترك و كان هذا التّاثير يتمّ أحيانا بواسطة الأسر التّى هاجرت من ايران إلى البلاد العربية. يقول ابوحاتم الرّازى: «قد كان لسان العرب فسد حين تعرّبت العجم و اختلطت اللّغات ولحن أكثر الناس فى كلامهم فاستدرك ذلك امير المومنين على عليه السلام فوضع للناس رسما فى النّحو فاخذه عنه ابو الاسود الدئلى»[٢].

و يضيف السّيرافى إلى هذا الخبر أنّ أبا الاسود الدئلى شاهد اللّحن حتى فى كلام ابنته[٣].

وجدير بالذّكر انّ فئة من الإيرانيّين كانوا يسكنون فى اليمن و يسمّون بنى الأحرار وهذه الكلمة تعبير عربى عن كلمة «آزادمرديّة» التّى نقلها الجاحظ[٤]. يقول السمعانى فى كتاب الانساب عندما يذكر الذمارى انّ هذه النسبة الى قرية باليمن على ستة عشر فرسخا من صنعاء، وحكى انّ الأسود العنسى كان معه شيطانان يقال لاحدهما سحيق وللآخر شقيق و كانا يخبرانه بكل شئ يحدث من أمر الناس فساد الاسود حتى اخذ ذمار وكان باذان اذ ذاك مريضا بصنعاء فجاء الرسول فقال له: «خدايكان تازيان ذمار گرفت» قال باذان وهو فى السّوق: «اسب زين واشتر پالان واسباب بى درنگ» فكان ذلك آخر كلام تكلّم به حتى مات[٥].

قد ذكرنا فى حديث روى عن عكرمة انّ النّبىّ خاطب سلمان الفارسى بجملة فارسية و نضيف هنا انّ الزّمخشرى حين يفسّر قوله تعالى: «وَلَقَدْ نَعْلَمُ انّهُمْ

١ـ الاشتقاق و التعريب ، عبدالقادر المغربى (قاهره ١٩٤٧ م) ، ص ٤٧
٢ـ كتاب الزينة ، ابوحاتم الرازى ، ج ١ ص ٧١
٣ـ الايضاح فى علل النحو ، الزجاجى (قاهره ١٣٧٨) ، ص ٨٩
٤ـ البخلاء ، جاحظ (قاهره ، دارالمعارف) ، ص ٢٢٨ ، مناقب الترك، رسائل الجاحظ (قاهره ١٩٦٤ م) ، ج ١ ص ١٥
٥ـ الانساب ، السمعانى (حيدرآباد ، دائرة المعارف العثمانية ١٩٦٦ م) ، ج ٦ ص ١٠

يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ » [1] يقول: «و قيل هو سلمان الفارسى» [2] و ماكان هذا التوهم إلاّ لاجل انّ سلمان كان مقرّبا جدا من الرّسول حتى عدّه الرسول من اهل بيته قائلا: «سلمان كان منّا اهل البيت» [3] و كلمة «خندق» المعرّبة عن «كندك» البهلويّة إنّما دخلت العربية على يده. و نحن نشاهد فى تضاعيف الأخبار انّ سلمان الفارسى كان يعبّر أحيانا بالفارسية.

و قد ذكر المقدسى فى البدء والتاريخ إنّ فى اليوم الذى بايع النّاس عثمان بن عفان جعل سلمان يقول: «كردند نكردند كردند نكردند» [4] والمعنى: أصابوا وأخطأوا. و هكذا محمدبن سعدالكاتب يذكر فى طبقاته انّ سلمان كان يقول - لنفسه: «سلمان بمير». يقول: مُتْ [5]، وابوعبيد، قاسم بن سلام يذكر انّ سلمان حين فتح قلعة من قلاع فارس قال: «فإن أبيتم فعليكم الجزية و خاك برسر بالفارسية يقول: التّراب على رؤسكم» [6].

و جدير بان نذكر ان اباحنيفة جوزّ قراءة الصلوة بالفارسيّة و على ما ذكره السّرخسىّ فى المبسوط هواستدلّ بماروى أنّ الفرس كتبوا إلى سلمان - رضى الله عنه - أن يكتب لهم الفاتحة بالفارسيّة فكانوا يقراءون ذلك فى الصلوة حتى لانت ألسنتهم بالعربيّة [7]. و يمكن انّ ابا عبدالله البصرىّ الّذى صنّف كتاباً سمّاه فى جواز الصلوة بالفارسية استند على تلك الرّواية. والله اعلم.

۱- سوره النحل الاية ۱۲۳

۲- الكشاف عن حقائق التنزيل ، الزمخشرى (بيروت، دارالكتاب العربى) ، ج ۲ ص ٦۳٥

۳- سفينة البحار ، الشيخ عباس القمى (نجف ۱۳٥۲) ، ج ۱ ص ٦٤۷

٤- البدء والتاريخ ، مطهربن طاهر المقدسى (پاريس ۱۹۱٦ م) ، ج ٥ ص ۱۹۳

٥- الطبقات الكبير ، محمدبن سعدالكاتب الواقدى (ليدن ۱۳۲۱ ه) ج ٤ ص ٦٠

٦- كتاب الاموال ، ابوعبيد قاسم بن سلام (قاهره ۱۳٥۳) ، ص ٦۱

۷- كتاب المبسوط ، شمس الدين السرخسى (مصر ۱۳۲٤ ه. ق.) ، ج ۱ ص ۳۷

۸- الفهرست ، ابن النديم (تهران ۱۳٥۰ ه. ش) ، ص ۲٦۱

آراء الزّمخشری الکلامیّة فی تفسیر الکشّاف

از

محمود فاضل (یزدی مطلق)

الاهداء

الی أستاذی الاجل فرید عصره و وحید دهره فخر الادباء وخاتم الفضلاء، العالم الکامل الورع التقی العلامة، الشیخ محمد تقی الادیب النیشابوری المعروف بـ ـ الادیب الثانی ـ رحمه الله تعالی ـ فقد أعطا الناس من علمه و أدبه و فضله الشیئ الکثیر، بل ان مکتبته الخاصة کانت تحت تصرف کل من الطلاب، وکثیرا ما یلتجؤن ویعتکفون الیه، فکان یذلل لهم کل صعوبة.

هو حامل لواء العلم وزعیم النهضة الادبیة فی خراسان، ومن الواجب علی ان أقدم مجهودی الضئیل الیه، و الی کل من یسعی الی التقریب بین أهل السنة و الشیعة، و الی طلاب الحریة . . .

بسم الله الرحمن الرحيم

(۱)

باسم الاله البارى ألارواح الحكيم الخالق الكلام فى الافواه
والصّلاة والسّلام على اشرف الانبياء والمرسلين محمّد وعترته الطّيبين الطّاهرين ،
وبعد فأنّ دراسة آراء الزمخشرى الكلامية ليست باليسيرة أو السّهلة ، ولابدّ للتغلّب على مصائب من صبر و اناة مع دقّة ويقظة ، ولكنّى أرجو أن تكون هذا المجهود بداية لدراسات عميقة و رشيقة أخرى .

(۲)

حياتـــه

ابوالقاسم محمودبن عمربن محمدبن عمر الخوارزمى الزّمخشرى كان من أفضل النّاس فى عصره فى علم الّلغة والأدب و الحديث و التّفسير والنّحو والإعتزال و غيرها .
ولد بزمخشر من قرىٰ خوارزم[1] فى اقليم خراسان و ماوراء النهر فى يوم الاربعاء السّابع و العشرين من شهر رجب سنة سبع وستين و اربعمائة [2]. نشأ بزمخشر و درس بها ثم رحل إلى بخارى ليطلب العلم فى مطلع حياته ، لأنّها كانت منذ عهد السّامانيين ،

۱ـ الكامل في التاريخ : ۹۷/۱۱

۲ـ معجم الادباء : ۱۲۹/۱۹

مثابة المجد و كعبة الملك و مجمع افراد الزمان ومطلع نجوم ادباء الارض وموسم فضلاء الدهر[١] وكان قد سافر إلى مكّة وجاور بها زمانا، فصار يقال له «جارالله» لذلك وكان هذا الإسم علما عليه، و اشتاق إلى وطنه، فسافر إلى خوارزم، ثمّ أقام بخوارزم إلى أن مات سنة ثمان و ثلاثين و خمسمائة بجرجان بعد رجوعه من مكة[٢] و كان الزّمخشري معتزلي الإعتقاد، متظاهراً به، حتّى نقل عنه أنه كان إذا قصد صاحباً له واستأذن عليه في الدخول يقول لمن يأخذ له الاذن: قل له ابوالقاسم المعتزلي بالباب، و أوّل ما صنّف كتاب الكشاف كتب استفتاح الخطبة: «الحمدلله الّذي خلق القرآن» فيقال أنّه قيل له: «متى تركته على هذه الهيئة هجره الناس و لا يرغب أحد فيه» فغيّره بقوله: «الحمدلله الذي أنزل القرآن كلاماً مؤلّفا منظّماً»[٣].

كان الزّمخشري بطبعه كلفا بحُرّية الرأي، ميّالاً إلى عمق الفكر و تقريب وجهات النّظر، و إلى المناقشة و الجدل، و لهذا دان بالإعتزال و طبق على مذهب المعتزلة تأويله للقرآن الكريم و كان يفتخر بذلك، كما يقول: «ولقد رأيت إخواننا في الدّين من أفاضل الفئة النّاجية العدليّة الجامعين بين علم العربيّة والأصول الدّينيّة كلّما رجعوا إلّي في تفسير آية فأبرزت لهم بعض الحقايق من الحجت أفاضوا في الإستحسان و التّعجب و استطيروا شوقاً إلى مصنّف يضمّ أطرافاً من ذلك حتّى اجتمعوا إلىّ مقترحين أن أملي عليهم الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الاقاويل في وجوه التأويل فأستعفيت فأبوا إلاّ المراجعة و الاستشفاع بعظماء الدّين و علماء العدل و التّوحيد و الّذي حداني على الإستعفاء على علمي أنّهم طلبوا ما الإجابة إليه علىّ واجبة... فأمليت عليهم مسئلة في الفواتح و طائفة من الكلام في حقائق سورة البقرة وكان كلاماً مبسوطاً»[٤].

و قد أيّد الزّمخشري أصول مذهب المعتزلة بكلّ ما استطاع من فكر و بيان،

١- يتيمة الدهر: ٣٣/٤

٢- وفيات الاعيان: ٢٥٤/٤، شذرات الذهب، ١٢١/٤

٣- نفس المصدر.

٤- الكشاف: ١٤/١-١٧

و أقلّ الآیات القرآنیة بما یتّفق من هذه الأصول و من هذه الجملة التّوحید :

التـوحيـد

إعلم أنّ التّوحيد فى أصل اللغة عبارة عمّا به يصير الشّىء واحداً، كما أنّ التحريك عبارة عمّا به يصير الشّىء متحرّكا، والتّسويد عبارة عما به يصير الشّىء أسود. ثمّ يستعمل فى الخبر عن كون الشّىء واحداً لمالم يكن الخبر صدقاً إلاّ وهو واحد، فصار ذلك كالإثبات، فإنّه فى أصل اللغة عبارة عن الإيجاب، يقال: «أثبت لهم فى القرطاس» أى أو جدته فيه، ثمّ يستعمل فى الخبر عن وجود الشّىء، فيقال: «إنّ فلاناً يثبت الأعراض» أى يخبر عن وجودها. لعالم يكن الخبر عنها صدقاً إلاّ و هى موجودة .

فأمّا فى اصطلاح المتكلّمين ، فهو العلم بأنّ الله تعالى واحد لا يشاركه غيره فيما يستحقّ من الصّفات نفياً واثباتاً على الحدّ الّذى يستحقّه والإقرار به، وهذا عندالمعتزلة، لأنّهم يقولون لابدّ من اعتبار هذين الشّرطين: «العلم والإقرار جميعاً» لأنّه لوعلم ولم يقرّ، أو أقرّ و لم يعلم، لم يكن موحّدا، و من هذا وصلوا بتوحيدهم إلى حدّ التّفلسف، و بنوا عليه أموراكثيرة من المعتقدات منها نفى الصّفات المستقلة القديمة عن الله تعالى وانّما الصفات ليست وراء الذّات معانى قائمة بذاته، بل هى ذاته ، لأنّها لوشاركته فى القدم الّذى هو أخصّ الوصف لشاركته فى الألوهيّة، وهو سبحانه منزّه عن المثيل، لانّه القديم الأزلى وما سواه محدّث، فلايصحّ أن تكون له صفات أزليّة منفصلة عنه، لأنّ القول بها تعدّد.

و منها نفى التشبيه عن الله سبحانه و تعالى نفياً تاماً من كلّ وجهة ، مكاناً وجهة و صورة و جسماً و تحيزّاً و انتقالا و تغيّراً ، و أوجبوا تأويل الآيات المتشابهة ، كما قال الزّمخشرى فى تفسير قوله تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ...» (1). «إنّما يبايعون الله» أكّده تأكيدا على طريق التّخييل فقال : «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» يريد أنّ يد رسول الله الّتى تعلو أيدى المبايعين هى يدالله و الله

۱- سورة الفتح : ۱۰

تعالى منزّه عن الجوارح و عن صفات الأجسام و إنّما المعنى تقرير أنّ عقد الميثاق مع الرّسول (ص) كعقده مع الله من غير تفاوت بينهما، كقوله تعالى: «مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللهَ».

و يقول فی تفسير قوله تعالى: «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ، وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُوالجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ»[1]. «عليها» أی على الأرض. «وجه ربّك» أی ذاته والوجه يعبّر به عن الجملة والذّات، و مساكين مكّة يقولون: «أين وجه عربی كريم ينقذنی من الهوان». و «ذوالجلال والإكرام». صفة لوجه، و قرأ عبدالله «ذی» على صفة ربّك. ومعناه الّذی يجلّه الموحّدون عن التشبيه بخلقه وعن أفعالهم، أو الّذی يقال له ما أجلّك و أكرمك؟، أو من عنده الجلال و الإكرام للمخلصين من عباده و هذه الصّفة من عظيم صفات الله.

قال ناصرالدين احمدبن محمدبن المنير الاسكندری فی كتابه: الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الإعتزال ـ المعتزلة ينكرون الصّفات الإلهيه الّتی دلّ عليها العقل فكيف بالصّفات السّمعية ؟ ! على أنّ من الأشعرية من حمل الوجه واليدين والعينين على نحو ما ذكر ولم يربيانها صفات سمعية .

فی استواء المضاف اليه تعالى

و قال الزّمخشری فی تفسير قوله تعالى: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ»[2].

لما كان الإستواء على العرش و هو سرير الملك مما يردف الملك جعلوه كناية عن الملك فقالوا: «استوى فلان على العرش» يريدون ملك وإن لم يقعد على السّرير ألبتة، و قالوه أيضا لشهرته فی ذلك المعنى و مساواته ملك فی مؤداه و إن كان أشرح و أبسط و أدل على صورة الأمر و نحوه قولك: «يد فلان مبسوطه» و «يد فلان مغلولة» بمعنى أنه جواد أو بخيل، لافرق بين العبارتين إلاّ فيما قات، حتّى ان من لم يبسط يده قطّ بالنّوال

١ـ سورة الرحمن: ٢٦ و ٢٧

٢ـ سورة طه: ٥

أو لم تکن له یدرأ ساقیل فیه ص ۸ : «یده مبسوطة» لمساواته عندهم قولهم: «هو جواد» و منه قول‌الله عزّ وجل: «وَقَالَتِ الیَهُودُ یَدُاللهِ مَغْلُولَةٌ» أی هو بخیل: «بَل یَدَاه مَبسُوطَتَانِ» أی هو جواد من غیر تصوّر ید ولاغلّ ولابسط .

فی بیان اسمآء الله عزّوجلّ و وصافه:

یقول الزّمخشری فی تفسیر قوله تعالی : «وَلِلّهِ الأَسماءُ الحُسنیٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَ ذرَوا الَّذِینَ یُلْحِدُونَ فی أَسْمَآئِهِ»[۱].

: «وَالله الأسماءُ الحُسنیٰ» الّتی هی أحسن الأسمآء لانّها تدلّ علی‌معان حسنه من تمجید و تقدیس و غیر ذلک. «فادعُوه بها» فسمّوه بتلک الأسماء . « و ذَروا الّذین یُلحدون فی اسمائه» و اترکوا تسمیة الّذین یمیلون عن الحقّ و الصّواب فیها فیسمّونه بغیر الأسماء الحسنیٰ و ذلک أن یسمّوه بما لایجوز علیه کما سمعنا البدو یقولون بجلهم یا أبا المکارم یا أبیض الوجه یا سخیّ أو أن یأبوا تسمیة ببعض أسمائه الحسنیٰ نحو أن یقولوا: «یا ألله» و لا یقولوا : «یا رحمن» و قد قال الله تعالیٰ: «قُلِ ادعُوا الرَّحمٰنَ أیّا ما تَدْعُوا فَلَهَ الاسماءُ الحُسنیٰ» و یجوز أن یراد ولله الأوصاف الحسنیٰ ، و هی الوصف بالعدل والخیروالإحسان وانتفاء شبه‌الخلق فصفوه بها وذروا الّذین یلحدون فی‌أوصافه فیصفونه بمشیئه القبائح وخلق الفحشاء والمنکر و بما یدخل فی التشبیه کالرویه ونحوها وقیل إلحادهم فی أسمائه تسمیتهم الأصنام آلهه و اشتقاقهم اللّات من الله و العزّیٰ من العزیز.

القول فی وصف الباری تعالی بأنه سمیع و بصیر

یقول الزّمخشری فی تفسیرقوله تعالی: «قَدْ سَمِعَ اللهُ قَولَ الَّتِی‌تُجَادِ لُکَ فِی زَوجِها وتَشتَکِی إلی اللهَ وَاللهُ یَسْمَعُ تَحَاوُرَ کُمَا انّ‌اللهَ سَمِیعٌ بَصِیر»[۲].

و معنا: «إنّ الله سمیع بصیر» یصحّ أن یسمع کلّ مسموع و یبصر کلّ مبصر .

و یقول فی تفسیر قوله تعالی : «قُلْ أَتَعبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ ما لا یَملِکُ

۱- سوره الاعراف : ۱۸۰

۲- سوره المجادلة : ۱

لَكُمْ ضَرّاً وَلاَ نَفْعاً، واللهُ هُوَالسَّمِيعُ العَلِيمُ»[1]. والله هوالسّميع العليم الّذى يصح منه أن يسمع كلّ مسموع و يعلم كلّ معلوم و أن يكون كذلك الا و هو حیّ قادر.

و يقول أيضا فى تفسير: «ما خَلْقُكُمْ وَلاَ بَعْثُكُمْ إلاّ كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ إنَّ اللهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ»[2].

«وأن الله سميع بصير» يسمع كلّ صوت و يبصر كلّ مبصر فى حالة واحدة لايشغله إدراك بعضها عن إدراك بعض.

رأى الزمخشرى فى صفة الكلام البارى تعالى

يرى العلّامة انّ كلام الله حادث و أنّه تعالى يخلق الكلام فى جسم من الأجسام، كما يقول فى تفسير: «و لَمّا جَاءَ موسىٰ لِمِيقَاتِنَا وكَلَّمَهُ رَبُّهُ...»[3].

و كلّمه ربّه من غير واسطة كما يكلّم الملك، و تكليمه أن يخلق الكلام منطوقا به فى بعض الأجرام كما خلقه مخطوطا فى اللّوح. و روى انّ موسى عليه السلام كان يسمع ذلك الكلام من كلّ جهة.

لمّا أنكر الزّمخشرى الكلام القديم الّذى هو صفة الذّات ولايثبت إلاّ الحروف والأصوات قائمة بأجسام لا بذات الله تعالى، لأنّ حقيقه الكلام، أنّه الحروف المنظومة والأصوات المقطّعة و أنّ المتكلم هو فاعل الكلام، فاذا كان المتكلّم محتاجا إلى الكلام، والكلام محتاجا إلى المتكلّم، ولو صحّ وجوده فى الله، لزم أن يكون حالاً فى الله تعالى، فالله تعالىٰ يستحيل أن يكون محلاً، لانّ المحلّ متحيّز محدث والله تعالى قديم.

فلذلك يقول فى تفسير: «وكلّم الله موسى تكليما»[4] ومن بدع التّفاسير أنه من الكلم وأنّ معناه: و جرح الله موسى بأظفار المحن و مخالب الفتن.

١ـ سورة المائدة: ٧٦

٢ـ سورة لقمان: ٢٨

٣ـ سورة الاعراف: ١٤٣

٤ـ سورة النساء: ١٦٤

فی نفی الرؤیه علی الله تعالی بالابصار

وفی هذه المسألة خلاف بین المتکلّمین، فمنهم من یقول انّ الله تعالی رائ برؤیة أزلیّة یری بها جمیع المرئیّات و لم یزل رائیا لنفسه، وقالت المعتزلة انّه لایصحّ رؤیة الباری سبحانه بالأبصار، لانّ الأبصار یقتضی ان یکون فی جهة، و ذلک یقتضی أن یکون جسما وهذا محال. وإذا انتفت الجسمیّة انتفت الجهة، وإذا انتفت الجهة انتفت الرّؤیة ولهذا أوّلوا الأیات والأحادیث.

وللزّمخشری فی نفی الرّؤیة علی الله تعالی حدیث طویل، منه ماذکره عندتفسیر قوله تعالی: «لاتُدْرِکُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ یُدْرِکُ الأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِیفُ الْخَبِیرُ» [1].

البصر هوالجوهر اللّطیف الّذی رکبه الله فی حاسّة النّظر، به تدرک المبصرات فال معنی أنّ الأبصار لاتتعلّق به ولاتدرکه، لانّه متعال أن یکون مبصرا فی ذاته لأن الأبصار إنّما تتعلّق بما کان فی جهة أصلا أوتابعا کالأجسام والهیئات. «وَهُوَ یُدْرِکُ الأبصار» وهو للطف إدراکه للمدرکات یدرک تلک الجواهر اللّطیفة الّتی لا یدرکها مدرک: و «هو اللطیف» یلطف عن أن تدرکه الأبصار «الخبیر» بکلّ لطیف فهویدرک الأبصار لاتلطف عن إدراکه و هذا من باب اللّف.

وقال فی تفسیر قوله تعالی: «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ. قَالَ: لَن تَرَانِي وَلَٰكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ» [2].

قوله: «أرنی انظر الیک» ثانی مفعول أرنی محذوف: أی أرنی نفسک أنظر إلیک.

فإنّ قلت: الرّؤیة عین النّظر فکیف قیل أنظر إلیک؟

قلت: معنی أرنی نفسک اجعلنی متمکّنا من رؤیتک بأن تتجلّی لی فأنظر الیک و أراک.

فان قلت: فکیف قال: «لن ترانی» ولم یقل ان تنظر الی قوله أنظر الیک؟

قلت: لما قال أرنی بمعنی اجعلنی متمکّنا من الرؤیة التی هی الإدراک علم أن الطلب

۱ـ سورة الانعام: ۱۰۳

۲ـ سورة الاعراف: ۱۴۳

هى الرّؤية لا النظر الّذى لاإدراك معه فقيل لن ترانى ولم يقل لن تنظر الى.

فإن قلت: كيف طلب موسى عليه السّلام ذلك وهومن أعلم النّاس بالله وصفاته و ما يجوز عليه و ما لايجوز و بتعاليه عن الرّؤية الّتى هى إدراك ببعض الحواسّ، و ذلك إنّما يصحّ فيما كان فى جهة، و ماليس بجسم و لاعرض فمحال أن يكون فى جهة، و منع المجبّرة إحالته فى العقول غير لازم، لأنّه ليس بأوّل مكابرتهم و ارتكابهم و كيف يكون طالبه و قد قال حين أخذت الرّجفة الّذين قالوا أرنا الله جهره: «أتهلكنا بما فعل السفهاء منا» الى قوله: «تضل بها من تشاء» فتبرأ من فعلهم و دعاهم سفها وضلالا؟

قلت: ماكان طلب الرّؤية إلاّ ليبكت هؤلاء الّذين دعاهم سفهاء وضالّا وتبرأ من أفعالهم وليلقمهم الحجر وذلك أنهم حين طلبوا الرّؤية أنكر عليهم وأعلمهم الخطأ ونبّههم على الحقّ فلجّوا و تمادوا فى لجاجهم و قالوا لا بدّ و ان نؤمن لك حتّى نرى الله جهرة فأراد أن يسمعوا النّص من عندالله باستحالة ذلك و هو قوله تعالى: «لن ترانى» ليتيقنوا و ينزح عنهم ما دخلهم من الشّبهه فلذلك قال: «رب أرنى أنظر إليك».

فان قلت: فهلاّ قال «أرهم ينظروا إليك»؟

قلت: لأنّ الله سبحانه إنّما كلّم موسى عليه السّلام وهم يسمعون، فلمّا سمعوا كلام ربّ العزّة أرادوا أن يرى موسى ذاته فيبصروه معه كما أسمعه كلامه فسمعوه معه إرادة مبنية على قياس فاسد، فلذلك قال موسى «أرنى أنظر إليك» ولانّه إذا زجر عمّا طلب وأنكر عليه فى نبوّته واختصاصه ورأفته عندالله تعالى وقيل له ان يكون ذلك كان غيره اولى بالإنكار، ولأنّ الرّسول إمام أمته فكان ما يخاطب راجعا إليهم و قوله: «أنظر إليك» و ما فيه من معنى المقابلة الّتى هى محض التّشبيه و التّجسيم دليل على انه ترجمة عن مقترحهم و حكاية أقوالهم وجلّ صاحب الجمل أن يجعل الله منظورا إليه مقابلا بحاسّة النّظر فكيف بمن هو أعرق فى معرفه الله تعالى من واصل بن عطاء و عمرو بن عبيد و النّظّام و أبى الهذيل والشيخين و جميع المتكلّمين.

فان قلت: ما معنى «ان»؟

قلت: تأكيد للنّفى الّذى تعطيه «لا» وذلك أن لاتنفى المستقبل تقول «لا أفعل غدا» فإذا أكّدت نفيها قلت «ان أفعل غدا». و المعنى أن فعله ينافى حاله كقوله: «أنْ يَخْلقُوا ذُبَاباً ولَو اجْتَمَعُوا له» فقوله: «لاتدركه الأبصار» نفى الرّؤية فيمايستقبل و «لن ترانى» تأكيد و بيان لأنّ النّفى مناف لصفاته.

فان قلت: كيف اتّصل الإستدراك فى قوله: «ولكن أنظر إلى الجبل» بما قبله؟

قلت: اتّصل به على معنى أن النّظر إلى محال فلاتطلبه و لكن عليك بنظر آخر و هو أن تنظر إلى الجبل الّذى يرجف بك و بمن طلبت الرّؤية لأجلهم كيف أفعل به و كيف جعله دكّا بسبب طلبك الرّؤية تستعظم ما أقدمت عليه بما أريك من عظم أثره كأنّه عزّ وعلا حقّق عند طلب الرّؤية ما مثله عند نسبة الولد إليه فى قوله: «و تخرّ الجبال هدّا أن دعوا للرّحمن ولدا». «فإن استقرّ مكانه» كما كان مستقرّا ثابتا ذاهبا فى جهاته: «فسَوفَ تَرانى» تعليق لوجود الرّؤية بوجود مالايكون من استقرار الجبل مكانه حين يدركه دكّا ويسوّيه بالأرض، و هذاكلام مدمج بعضه فى بعض وارد على أسلوب عجيب ونمط بديع، ألاترى كيف تخلص من النّظر إلى النّظر بكلمة الإستدراك، ثم كيف بنى الوعيد بالرّجفة الكائنة بسبب طلب النّظر على الشّريطة فى وجود الرّؤية أعنى قوله «فان استقر مكانه فسوف ترانى».

قوله تعالى: «قال سبحانك» أنزّهك مما لا يجوز عليك من الرّؤية و غيرها.

«تبتُ إليك» من طلب الرّؤية.

«و أنا أوّل المؤمنين» بأنّك لست بمرئىّ و لا مدرك بشىْ من الحواسّ.

فان قلت: فان كان طلب الرّؤية للغرض الّذى ذكرته فمّ تاب؟

قلت: من إجرائه تلك المقالة العظيمة و إن كان لغرض صحيح على لسانه من غير إذن فيه من الله تعالى فانظر إلى إعظام الله تعالى أمر الرّؤية فى هذه الآية و كيف أرجف الجبل بطالبيها وجعله دكّا وكيف أصعقهم ولم يخل كليمه من نفيان ذلك مبالغة فى إعظام الأمر وكيف سبّح ربّه ملتجأ إليه وتاب من إجراء تلك الكلمة على لسانه وقال: «أنا أوّل المؤمنين»، ثم تعجّب من المتّسمين بالإسلام والمتّسمين بأهل السنّة والجماعة كيف اتّخذوا

هذه العظیمة مذهبا و لا یغرّنک تسترهم بـ «البلکفة» فانه من منصوبات أشیاخهم و القول ما قال بعض العدلیّة فیهم :

لجماعةٌ سمّوا هواهم سنّة و جماعةٌ حمرٌ لعمری مُوکفة
قد شبّهوهُ بخلقه و تخوّفوا شُنع الوری فتستّروا بـ «البلکفة»

وتفسیر آخر وهو أن یرید بقوله «أرنی أنظر إلیک» عرّفنی نفسک تعریفا واضحا جلیّا کأنّها أراده فی جلائها بآیة مثل آیات القیامة الّتی تضطرّ الخلق إلی معرفتک «أنظر إلیک» أعرفک معرفة اضطرار کأنّی أنظر إلیک کما جاء فی الحدیث: «سترون ربّکم کما ترون القمر لیلة البدر» بمعنی ستعرفوه معرفة جلیّة هی فی الجلاء کإبصار کم القمر إذا امتلأ و استوی. «قال لن ترانی» أی لن تطیق معرفتی علی هذه الطّریقة ولن تحتمل قوّتک تلک الآیة المضطرة، و لکن أنظر إلی الجبل فإنّی أورد علیه وأظهر له آیة من تلک الآیات فإن ثبت لتجلّیها واستقرّ مکانه ولم یتضعضع فسوف تثبت لها وتطیقها: «فلما تجلّی ربّه للجبل» فلما ظهرت له آیة من آیات قدرته و عظمته: «جعله دکّا وخرّ موسی صعقا» لعظم ما رأی. «فلما أفاق قال سبحانک تبت إلیک» ممّا اقترحت وتجاسرت: «و أنا أول المؤمنین» بعظمتک و جلالک و أن شیئا لایقاوم بطشک و بأسک.

و قال الزّمخشری فی تفسیر قوله تعالی : «ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ»[1].

فان قلت: کیف جاز النّظر علی الله تعالی و فیه معنی المقابلة؟

قلت : هو مستعار للعلم المحقّق الّذی هو العلم بالشّیء موجوداً شبه بنظر الناظر وعیان المعاین فی تحقّقه.

و قال فی تفسیر قوله تعالی : «وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ»[2].

«إلی ربّها ناظرة» أی تنظر إلی ربّها خاصّة لاتنظر إلی غیره ومعلوم أنّهم ینظرون

۱ـ سورة یونس : ۱٤

۲ـ سورة القیامة : ۲۲

إلى أشياء لايحيط بها الحصر ولا تدخل تحت العدد فى محشر يجتمع فيه الخلائق كلّهم فإنّ المؤمنين نظّارة ذلك اليوم لأنّهم الآمنون الّذين لاخوف عليهم ولاهم يحزنون، فاختصاصه بنظرهم إليه لوكان منظورا إليه محال فوجب حمله على معنى يصحّ معه الإختصاص والّذى يصحّ معه أن يكون من قول النّاس: «أنا إلى فلان ناظر مايصنع بى» تريد معنى التّوقّع والرّجاء، و منه قول القائل:

و إذا نظرت إليك من ملك و البحر دونك زدتنى نعما

و سمعت سروية مستجدية بمكّة وقت الظهر حين يغلّق النّاس أبوابهم و يأوون إلّى مقايلهم تقول: «عيينتى نُويظرة الى الله و إليكم» و المعنى أنهم لايتوقّعون النّعمة و الكّرامة إلاّ من ربّهم كما كانوا فى الدّنيا لايخشون و لايرجون إلاّ إيّاه.

العـــدل

ومن الأصول المهمة للمعتزلة وصف الله تعالى بالعدل وأن الله لايفعل القبيح، و أنّ افعاله لابدّ أن تتّصف بالحكمة و التّنزّه عن العبث، و الدّليل على ذلك أنّه تعالى عالم بقبح القبيح، مستغن عنه و عالم باستغنائه عنه، و من كانت هذه حاله فإنّه لا يختار القبيح بحال من الأحوال.

وكانت المعتزلة قد تعمّقوا فيا يتّصل بالعدل، وشقّقوا منه عدّة مباحث: منها أن يعلم أنّ أفعال الله تعالى كلّها حسنة، وأنه لايفعل القبيح، ولايخلّ بماهو واجب عليه، وأنه لا يكذب فى خبره، و لايجوز فى حكمه، و لا يعذّب أطفال المشركين بذنوب آبائهم، ولا يظهر المعجزة على الكذّابين، ولا يكلف العباد ما لايطيقون و لايعلمون، بل يقدرهم على مايكلّفهم، ويعلّمهم صفة ما كلّفهم، ويدلّهم على ذلك، ويبيّن لهم، «ليهلك من هلك عن بينة، ويحيى من حىّ عن بينة»، وأنه اذاكلف المكلّف لايفعل ذلك الاّ لإصلاح العباد لأنّه أحسن نظراً بعباده منهم فيا يتعلق بشؤون الدّين و التكليف.

كما يقول الزمخشرى فى تفسير قوله تعالى: «رُسُلاً مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلاّ

يَكُونَ لِلنّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ » [١]

فان قلت : كيف يكون للناس على الله حجة قبل الرّسل و هم محجوجون بما نصبه الله من أدلّة التى النظر فيها موصل إلى المعرفة والرسل فى أنفسهم لم يتوصّلوا إلى المعرفة الا بالنظر فى تلك الأدلّة ولاعرف أنّهم رسل الله الا بالنظر فيها ؟

قلت : الرسل منبّهون عن الغفلة و باعثون على النظر كما ترى علماء أهل العدل والتوحيد مع تبليغ ما حملوه من تفصيل أمور الدين وبيان أحوال التكليف و تعليم الشرايع فكان إرسالهم إزاحة للعلّة و تتميما لإلزام الحجّة لئلا يقولوا لولا أرسلت إلينا رسولاً فيوقظنا من سنة الغفلة و ينبهنا لما وجب الإنتباه له .

فى اللطف و الاصلح

لاشكّ فى أنّ القول بالعدل عند المعتزلة فرع على رأيهم فى أن الله لايفعل القبيح ، و أنّ أفعاله لابدّ أن تتّصف بالحكمة والتنزّه عن العبث .

ولقد قال الزمخشري فى تفسير قوله تعالى : «وَلَوْ عَلِمَ اللهُ فِيهِمْ خَيْراً لأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوا وَهُمْ مُعْرِضُونَ » [٢] .

«لأسمعهم» : للّطف بهم حتى يسمعوا اسماع المصدّقين . ثمّ قال : «ولو أسمعهم لتولّوا» : عنه . يعنى ولو لطف بهم لما نفع فيهم اللطف فلذلك منعهم ألطافه ، أو ولو لطف بهم فصدّقوا لارتدّوا بعد ذلك وكذّبوا ولم يستقيموا .

و قال فى تفسير قوله تعالى : «الّذى أحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَءَ خَلْقَ الانْسانَ مِنْ طِين» [٣] .

«أحسن كلّ شىْء» حسنه لأنه ما من شىْ خلقه الا وهو مرتّب على مااقتضته الحكمة و أوجبته المصلحة ، فجميع المخلوقات حسنة وان تفاوتت إلى حسن و أحسن ، كما قال :

١ـ سورة النساء : ١٦٥

٢ـ سورة الانفال : ٢٣

٣ـ سورة السجده : ٧

«لَقَدْ خَلَقْنَا الإنسَانَ فِی أحْسَنِ تَقْوِیم» .

فی المشیئة

و یری الزّمخشری أنّ مشیئة الله تابعة للحکمة ، کما قال الله تعالی : «یُثَبِّتُ اللهُ الّذِینَ آمَنُوا بِالْقَولِ الثّابِتِ فِی الآخِرَةِ وَ یُضِلُّ اللهُ الظّالِمِینَ وَ یَفْعَلُ اللهُ مَا یَشَاءُ»[1].

«و یفعل الله ما یشاء» أی ما توجبه الحکمة لأنّ مشیئة الله تابعة للحکمة من تثبیت المؤمنین و تأیید هم و عصمتهم عند ثباتهم و عزمهم و من اضلال الظالمین وخذ لانهم والتّخلیة بینهم وبین شأنهم عند زللهم .

انّ اللهَ لاَ یَظْلِمُ النّاس

یقول الزّمخشری فی تفسیر قوله تعالی : «إنَّ اللهَ لاَ یَظْلِمُ النّاسَ شَیْئاً وَلَکِنَّ النّاسَ أنفُسَهُمْ یَظْلِمُونَ»[2] أی لاینقصهم شیئا ممّا یتّصل بمصالحهم من بعثة الرّسل و إنزال الکتب و لکنّهم یظلمون أنفسهم بالکفر والتّکذیب .

فی نفی الجبر

یقول الزّمخشری أنّ قوله تعالی : «فَلاَ تَلُومُونِی وَلُومُوا أنفُسَکُمْ»[3] دلیل علی أنّ الإنسان هو الّذی یختار الشّقاوة أو السّعادة و یحصّلها لنفسه و لیس من الله إلاّ التّمکین ولامن الشّیطان إلاّ التّزیین، ولو کان الأمر کما تزعم المجبرة لقال : «فلاتلومونی ولوموا انفسکم» ، فان الله قضی علیکم الکفر و أجبر کم علیه.

یقول الزّمخشری إنّ الله تعالی نفی الإضطرار عن النّاس و أنّه لم یضطرّهم إلی الاتّفاق علی دین الحقّ و لکنّه مکنّهم من الإختیار الّذی هو أساس التّکلیف فاختار

۱- سوره ابراهیم : ۲۷

۲- سوره یونس : ٤٤

۳- سوره ابراهیم : ۲۲

بعضهم الحق و بعضهم الباطل فاختلفوا فلذلك قال: «وَلَوْشَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً واحِدَةً وَلايَزَالُونَ مُخْتَلِفِين إِلاّمَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذلِكَ خَلَقَهُم.»[۱] أی و لذلك من التمكين و الإختيار الّذی كان عنه الإختلاف خلقهم ليثيب مختار الحق بحسن اختياره و يعاقب مختار الباطل بسوء اختياره .

فی استحقاق الثواب و العقاب

لقد قرّر المعتزلة أنّ الله تعالی خلق الإنسان و أقدره علی الفعل و التّفكير و مكّنه منها و أزاح عنه العلل المختلفة ثم كلّفه و جعل فی تكليفه مشقّة و وعده بالثّواب إن قام بالواجب والعقاب إن أخلّ به، ولذلك قال الزّمخشری فی تفسير قوله تعالی: «الَّذی أتْقَنَ كُلَّ شَیءٍ»[۲] يعنی أن مقابلته الحسنة بالثّواب والسّيئة بالعقاب من جملة إحكامه للأشياء و اتقانه لها و إجرائه لها علی قضايا الحكمة أنّه عالم بما يفعل العباد و بما يستوجبون عليه فيكافئهم علی حسب ذلك .

القول فی انّ الله لايعذب إلا علی ذنب أو علی فعل قبيح

ان الله تعالی يعذّب فی النّار المستحقّين من المكلّفين جزاء وفاقاً علی تركهم ما كلّفوا به و فعلهم ما نهوا عنه ، و أن اطفال المشركين لما لم يبلغوا حدّ التكليف ، فلا يأخذهم الله بذنوب لم يرتكبوها .

وتابع الزّمخشری رأی المعتزلة وقال لو عذّب الله الأطفال لكان فعله ظلماً والظّلم لايجوز علی الله، كما يقول الله عزّ وجلّ: «وَلاَ يَظْلِمُ رَبُّكَ أحَداً»[۳] فيكتب عليه ما لم يعمل أو يزيد فی عقاب المستحقّ أو يعذّبه بغير جرم كما يزعم من ظلم الله فی تعذيب أطفال المشركين بذنوب آبائهم .

۱- سوره هود : ۱۱۸

۲- سوره النمل : ۸۸

۳- سوره الكهف : ۴۹

المنزلة بين المنزلتين

المعتزلة يعتقدون أنّه لايكون إيماناً حقاً إلاّ اذا كان يحمل صاحبه على العمل، فمن لم يؤدّ الصّلاة فهو غير مؤمن بوجوبها. وليس معنى هذا أنّه كافر بها، لأنّ الكافر بالصّلاة يكون مؤمنا بعدم وجوبها، و ليس تارك الصّلاة كذلك، بل هو لم يبلغ بعد درجة الإيمان بها، كما لم ينزل أيضا إلى درجة الإيمان بعدم وجوبها، وكذلك كلّ من لم يؤدّ فرعاً من الفروع الّتي كلّفنا بها، لايكون بعد مؤمنا بذلك الفرع من الدّين، و أيضا من لم يترك أمراً من الأمور الّتي كلّفنا بتركها، لايكون مؤمنا بوجوب تركها، و إذا فعلها فإنّ هذا لايدلّ على إيمانه بفعلها، و إلاّ كان كافرا بل هو لم يبلغ بعد درجة الإيمان بأحد الطّرفين.

ويظهر مما تقدّم أنّ مرتكب الكبائر، أى الّذى لايعمل بمقتضى إيمانه، يكون فاسقا، لا مؤمناً خالصا و لا كافراً خالصاً.

وعلى هذا الرّأى قال الزّمخشرى فى تفسير قوله تعالى: «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ» [1] الإيمان الصّحيح أن يعتقد الحقّ و يعرب عنه بلسانه ويصدّقه بعمله، فمن أخلّ بالإعتقاد و إن شهد وعمل فهو منافق، ومن أخلّ بالشّهادة فهو كافر، و من أخلّ بالعمل فهو فاسق.

وقال فى تفسير قوله تعالى: «الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ أَنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوهُمْ فَزَادَهُمْ إيمانا» [2].

الإيمان اعتقاد و اقرار و عمل، و إنّ الإيمان يزيد و ينقص، و يرى الزّمخشرى أنّ العقاب كذلك يعنى امّا أن يكون أهل مستحقّا للعقاب العظيم، أو لعقاب دون ذلك، كما قال الله تعالى: «الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إلاّ اللَّمَمَ إنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ» [3].

۱ـ سوره البقره : ۳

۲ـ سوره آل عمران : ۱۷۳ ۳ـ سوره النجم : ۳۲

«كبائر الإثم» : أى الكبائر من الإثم ، لأنّ الإثم جنس يشتمل على كبائر و صغائر ، والكبائر الذّنوب الّتى لا يسقط عقابها إلاّ بالتّوبة ، و قيل الّتى يكبر عقابها بالإضافة إلى ثواب صاحبها .

«والفواحش» ما فحش من الكبائر كأنّه قال والفواحش منها خاصّة و قرئ كبير الإثم أى النّوع الكبيرمنه ، وقيل هوالشّرك بالله . و «اللّمم» ما قلّ وصغر . والمراد الصّغائر من الذّنوب . «انّ ربّك و اسع المغفرة» حيث يكفر الصّغائر باجتناب الكبائر والكبائر بالتّوبة .

الوعد و الوعيد

وكان من أثر وصف الله سبحانه بالعدل قول المعتزلة بأنّ العبد مختار فى أفعاله ، وقد كلّفه الله فعلا بأن أخبره بطريق العقل والسّمع أنّه إذا فعل الحسن وترك القبيح فانّ له على ذلك المدح والثّواب الكبير ، و إلاّ تعرّض للعقاب الشّديد ، لأنّ الله تعالى وعد المطيعين بالثّواب و توعّد العصاة بالعقاب ، و أنّه يفعل ما وعد به و توّعد عليه لامحالة ، و لا يجوز عليه الخلف و الكذب ، و إلى هذا أشار الزّمخشرى فى تفسير قوله تعالى : «قَالَ لَا تَخْتَصِمُوا لَدَيَّ وَقَدْ قَدَّمْتُ إِلَيْكُمْ بِالْوَعِيدِ. مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ» [١] .

«لا تختصموا» أى لاتختصموا فى دارالجزاءوموقف الحساب فلافائده فى اختصامكم ولا طائل تحته و قد أوعدتكم بعذابى على الطّغيان فى كتبى و على ألسنة رسلى فما تركت لكم حجّة علىّ . ثم قال لاتطمعوا أن أبدّل قولى و وعيدى فأعفيكم عمّا أوعدتكم به . «و ما أنا بظلّام للعبيد» فأعذّب من ليس بمستوجب للعذاب .

و قال فى تفسير قوله تعالى : «يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» [٢] .

١- سوره ق : ٢٨ و ٢٩

٢- سوره الزلزال : ٦ و ٧ و ٨

«أشتاتا» بيض الوجوه آمنين و سود الوجوه فزعين ، أو يصدرون عن الموقف أشتاتا يتفرّق بهم طريقا الجنة والنّار . ليروا جزاء أعمالهم، فمن يعمل مثقال ذرّة خيرا من فريق السّعداء يره و من يعمل مثقال ذرّة شرّا من فريق الأشقياء يره .

لقد قررّ المعتزلة أن عدالة الله الّتی يعتمد عليها التّكليف تقتضی أن يصدّق المكلّفين ما وعدهم به ، فوعده المؤمنين بالثّواب حقّ و وعيده للكفّار و الفاسقين حقّ لأنّ الله لايخلف وعدا ولا وعيدا ، وأنّه يفعل ماوعد به وتوعّد عليه لامحالة ، ولا يجوز عليه الخلف و الكذب .

و قد وافق على هذا الرأی الزمخشری و قال فی تفسير قوله تعالى : «و اتَّقُوا يَوماً لاَ تَجْزِیٰ نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئاً وَلا تُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلاَ يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلاَ هُمْ يُنْصَرُونَ» [1].

قوله : «لاتَجزیٰ» أی لاتقضی عنها شيئا من الحقوق ، و منه الحديث فی جذعة بن نيارة «تُجزیٰ عنك و لا تَجزیٰ عن أحد بعدك» و معنى التنكير أن نفسا من الأنفس لا تجزی عن نفس منها شيئا من الأشياء وهو الاقناط الكلّی القطاع للمطامع ، وكذلك قوله تعالى : «و لا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل» أی فدية لأنّها معادلة للمفدی ، و منه الحديث : «لا يقبل منه صرف و لا عدل» أی توبة و لا فدية . و قيل كانت اليهود تزعم أن آباء هم الأنبيآء يشفعون لهم فأويسوا . و فيه دليل على أن الشّفاعه لا تقبل للعصاة ، لأنه نفی أن تقضی نفس عن نفس حقّا أخلّت به من فعل أو ترك ، ثم نفی أن تقبل منها شفاعة شفيع فعلم أنّها لاتقبل للعصاة .

فان قلت : الضمير فی «و لايقبل منها» إلى أیّ النفسين يرجع ؟

قلت : إلى الثّانية العاصية غير المجزی عنها و هی الّتی لا يؤخذ منها عدل ، و معنى لاتقبل منها شفاعة ان جاءت بشفاعة شفيع لم تقبل منها ، ويجوز أن يرجع إلى النّفس الأولى على أنّها لوشفعت لها لم تقبل شفاعتها كما لاتجزی عنها شيئا ولو أعطت عدلا عنها لم يؤخذ منها .

۱- سوره البقره : ۴۸

و قال فى تفسير قوله تعالى : «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا و غَضَبَ اللهُ عَلَيهِ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَاباً عَظِيماً»[١].

هذه الآية فيها من التهديد و الإيعاد و الإبراق والإرعاد أمرعظيم وخطب غليظ، و من ثمّ روى عن ابن عباس ما روى من أنّ توبة قاتل المؤمن عمدا غير مقبولة ، و عن سفيان كان أهل العلم إذاسئلوا قالوا لاتوبة ، و ذلك محمول منهم على الإقتداء بسنة الله فى التغليظ والتشديد و الاّ فكلّ ذنب ممحوّ بالتوبة و ناهيك بمحو الشرك دليلا ، و فى الحديث : «لزوال الدّنيا أهون على الله من قتل امرئ مسلم» وفيه : «لوأن رجلا قتل بالمشرق وآخر رضى بالمغرب لأشرك فى دمه» و فيه : «أنّ هذا الانسان بنيان الله ملعون من هدم بنيانه» وفيه : «من أعان على قتل مؤمن بشطر كلمة ، جاء يوم القيامة مكتوب بين عينيه آيس من رحمة الله». والعجب من قوم يقرءون هذه الآية ويرون مافيها ويسمعون هذه الأحاديث العظيمة. و قول ابن عبّاس بمنع التّوبة ثم لاتدعهم أشعبيتهم و طماعيتهم الفارغة و اتباعهم هواهم وما يخيل اليهم مناهم أن يطمعوا فى العفو عن قاتل المؤمن بغير توبة : «أفلايتدبّرون القرآن أم على قلوب أقفالها» ثم ذكر الله سبحانه و تعالى التّوبة فى قتل الخطا لماعسى يقع من نوع تفريط فيما يجب من الإحتياط والتحفّظ فيه حسم للاطماع و أىّ حسم ، ولكن لا حياة لمن تنادى .

فان قلت : هل فيها دليل على خلود من لم يتب من أهل الكبائر .

ما أبين الدّليل وهو تناول قوله ومن يقتل أىّ قاتل كان من مسلم أو كافر تائب أوغير تائب إلاّ أنّ التّائب أخرجه الدّليل فمن ادّعى أخراج المسلم غير التّائب فليأت بدليل مثله .

وقال فى تفسير قوله تعالى : «يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ والمَلائِكَةُ صَفّاً لاَيَتَكَلَّمُونَ إلاّ مَنْ أذِنَ لَهُ الرَّحمٰنُ وَقَالَ صَوَاباً»[٢].

هما شريطتان أن يكون المتكلّم منهم مأذوناله فى الكلام و أن يتكلّم بالصّواب فلايشفع لغير مرتضى لقوله تعالى : «وَلاَ يشفعون إلاّ لمن ارتضى».

---

١ ـ سورة النساء : ٩٣ .

٢ ـ سورة النبأ : ٣٨

الأمر بالمعروف والنّهی عن المنکر

أمّا الأمر بالمعروف و النّهی عن المنکر فإنّه علی رأی المعتزلة واجب علی سائر المؤمنین، کلّ علی قدر استطاعته بالسّیف فمادونه. فإن قادموا بالسّیف کان ذلک کالجهاد، فلافرق بین الجهاد فی الحرب و بین مقاومة الکافرین و الفاسقین.

قال الزمخشری فی تفسیر قوله تعالی: «وَ لْتَکُنْ مِنْکُمْ أُمَّةٌ یَدْعُونَ إِلَی الْخَیْرِ وَ یَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ یَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْکَرِ وَ أُولئِکَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ»[1] من للتبعیض لأن الأمر بالمعروف والنّهی عن المنکر من فروض الکفایات، ولأنّه لایصلح له إلاّ من علم المعروف و المنکر و علم کیف یرتّب الأمر فی إقامته و کیف یباشر، فإنّ الجاهل ربّما نهی عن معروف و أمر بمنکر و ربّما عرف الحکم فی مذهبه و جهله فی مذهب صاحبه فنهاه عن غیر منکر و قد یغلظ فی موضع اللّین ویلین فی موضع الغلظة و ینکر علی من لایزیده إنکاره إلاّ تمادیا أو علی من الإنکار علیه عبث کالإنکار علی أصحاب المآصر والجلادین و أضرابهم.

و قال فی تفسیر قوله تعالی: «یَا بُنَیَّ أَقِمِ الصَّلاةَ وَ أْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَ انْهَ عَنِ الْمُنْکَرِ وَ اصْبِرْ عَلَیٰ مَا أَصَابَکَ إِنَّ ذٰلِکَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ»[2] یجوز ان یکون معنی «و اصبر علی ما اصابک» عاما فی کل ما یصیبه من المحسن، و أن یکون خاصّا بما یصیبه فیما أمر به من الأمر بالمعروف و النّهی عن المنکر من أذی من یبعثهم علی الخیر و ینکر علیهم الشّر.

و قد جاءت فی الحدیث أقوال قریبة من هذه الآیات و ذکر الزمخشریّ عدّه منها کما روی عن النّبیّ صلّی الله علیه وسلم: «أنّه سئل وهو علی المنبر، من خیر النّاس؟ قال: آمرهم بالمعروف وأنهاهم عن المنکر و أتقاهم لله و أوصلهم». وعنه علیه السّلام: «من أمر بالمعروف و نهی عن المنکر فهو خلیفة الله فی أرضه وخلیفة کتابه». و عن علیّ - رضی الله عنه -: «أفضل الجهاد الأمر بالمعروف و النّهی عن المنکر ومن شنئ الفاسقین و غضب لله

۱- سوره آل عمران: ۱۰۴ ۲- سوره لقمان: ۱۷

غضب الله له» . وعن حذيفة : «يأتي على النّاس زمان تكون فيهم جيفة الحمار أحبّ إليهم من مؤمن يأمرهم بالمعروف و ينهاهم عن المنكر» .

وعن سفيان الثّوري : «إذا كان الرّجل محبباً في جيرانه محموداً عند إخوانه فاعلم أنه مداهن» والأمر بالمعروف تابع للمأمور به إن كان واجباً فواجب و إن كان ندبا فندب . و أمّا النهي عن المنكر فواجب كلّه لأنّ جميع المنكر تركه واجب لاتّصافه بالقبح .

فان قلت : ما طريق الوجوب؟

قلت : قد اختلف فيه الشّيخان ، فعند أبي علي الجبّائي السّمع والعقل ، وعند أبي هاشم الجبّائي السّمع وحده .

فان قلت : ما شرائط النّهي ؟

قلت : أن يعلم النّاهي أن ما ينكره قبيح لأنّه إذا لم يعلم لم يأمن أن ينكر الحسن و أن لا يكون ما ينهى عنه واقعا ، لأنّ الواقع لا يحسن النّهي عنه و إنّما يحسن الذّم عليه والنّهي عن أمثاله و أن لا يغلب على ظنه أنّ المنهي يزيد في منكراته ، وأن لا يغلب على ظنه أن نهيه لا يؤثر ، لأنه عبث .

فان قلت : فما شروط الوجوب ؟

قلت : أن يغلب على ظنه وقوع المعصية نحو أن يرى الشّارب قد تهيّأ لشرب الخمر باعداد آلاته و أن لا يغلب على ظنه أنه إن أنكر لحقته مضرّة عظيمة .

فان قلت : كيف يباشر الإنكار ؟

قلت : يبتدئ بالسّهل فإن لم ينفع ترقّى إلى الصّعب ، لأنّ الغرض كفّ المنكر ، قال الله تعالى : «فأصلحوا بينهما» ثم قال : «فقاتلوا» .

فان قلت : فمن يباشر؟

قلت : كلّ مسلم تمكّن منه واختصّ بشرائطه ، وقد أجمعوا أنّ من رأى غيره تاركا للصّلاة وجب عليه الإنكار لأنّه معلوم قبحه لكلّ أحد ، وأما الانكار الّذي بالقتال فالإمام و خلفاؤه أولى لأنّهم أعلم بالسّياسة و معهم عدّتها .

فإن قلت: فمن يؤمر و ينهى ؟

قلت: كلّ مكلّف و غير المكلّف إذا هم بضرر غيره منع كالصّبيان و المجانين و ينهى الصّبيان عن المحرّمات حتّى لا يتعوّدوها كما يؤخذون بالصّلاة ليمرّنوا عليها .

فإن قلت: هل يجب على مرتكب المنكر أن ينهى عمّا يرتكبه؟

قلت: نعم ، يجب عليه ، لأنّ ترك ارتكابه و انكاره ، واجبان عليه فبتركه أحد الواجبين لايسقط عنه الواجب الآخر. وعن السّلف: «مروا بالخيروان لم تفعلوا». وعن الحسن أنه سمع مطرف بن عبدالله يقول: «لاأقول مالا أفعل»، فقال: «وأينا يفعل ما يقول؟ ودّ الشيطان لو ظفر بهذه منكم، فلا يأمر أحد بمعروف و لا ينهى عن منكر» .

فان قلت: كيف قيل يدعون إلى الخير و يأمرون بالمعروف ؟

قلت: الدّعاء إلى الخير عامّ فى التّكليف من الأفعال و التّروك و الأمر بالمعروف والنّهى عن المنكر خاصّ فجئ بالعامّ ، ثمّ عطف عليه الخاصّ ايذانا بفضله كقوله : «والصّلاةُ الوُسطى»[1] والحمدلله على كلّ حال .

هذا آخر ما اقتنيت من تفسير الكشّاف و بيان مقاصدها الكلاميّة على وجه الإختصار .

۱ـ تفسير الكشاف،ج ۱/۳٤۱ .

الفريدة فى الأمثال و الآداب

از: شمس المعالی قابوس بن وشمگیر

بکوشش

علی محدّث

سخن مصحح :

قابوس پسر وشمگیر مشهورترین امیر زیاری است که در سال ۳۶۶ هجری به سلطنت جلوس نموده و بسال ۴۰۳ معزول و مقتول گشته است. قابوس هر چند که در کشور داری امیری خونریز و ستمگر بود، اما در میدان ادب ازیکه تازان و نیکنامان روزگار خویش بشمار می‌رفته است. او درادب تازی استادی مسلم بود. بطوریکه اساتید فن چه در روزگار او و چه پس از او، براین عنوان اعتراف داشته‌اند. قابوس در نظم فارسی و عربی ماهر بوده وخط را زیبا می‌نوشته است. عبارت صاحب بن عباد - معاصر او- دربارهٔ او حکم مثل را یافته است که: «هذا خط قابوس أم جناح طاووس».

کمال البلاغة که حاوی رسائل اوست بدست عبدالرحمن یزدادی گردآوری شده وا کنون نیز بچاپ رسیده است[1].

* * *

دفتر حاضر رساله‌ایست نغز و دلکش که در امثال و آداب فراهم آمده. در صفحهٔ اول نسخه، رساله چنین معرفی شده است: کتاب الفریدة فی الامثال و الاداب لشمس المعالی قابوس بن وشمگیر.

۱- عمر فروخ در تاریخ الادب العربی (ج ۲ ص ۵۴ - ۵۵) قابوسنامه را نیز ازتألیفات قابوس وشمگیر شمرده، درحالیکه مامی‌دانیم که آن کتاب نوشته نوهٔ قابوس یعنی عنصرالمعالی کیکاوس بن اسکندر بن قابوس بن وشمگیر است که بنام فرزندش گیلانشاه نگاشته است.

دو قرینه بر صحت این انتساب وجود دارد: یکی نثر کهن رساله که انتساب آن را به‌زمان قابوس تأیید می‌کند، و دیگری بلاغت و سلاست انشاء که تراوش آن را از قلم قابوس تصدیق می‌نماید. و تا زمانی که این نسبت معارضی نیابد بقوت خود باقی است.

بگمان من علت گمنامی این رساله تا کنون نایاب بودن نسخه‌های آن بوده است که بدست فهرست‌نگاران و تذکره نویسان و ادیبان نیفتاده، باین جهت در زاویهٔ خمول و ذبول باقی مانده است. وتا آنجا که من اطلاع یافته‌ام فقط فهرست نگار اخیر بروکلمان آن را در فهرست خود معرفی کرده است[1].

* * *

اساس کارمن در تصحیح، نسخهٔ مخطوطی است که اصل آن در ترکیه موجودمی‌باشد و عکسی از آن برای کتابخانهٔ ملی فراهم آمده. این نسخه بخط نسخ زیبائی نوشته شده، تاریخ ندارد، و کاتب خود را معرفی‌نکرده است.

آقای عبدالله انوار در فهرست نسخه‌های عکسی کتابخانه ملی[2] (ص ۲۲۷) این نسخه را چنین شناسانده است: کتاب الفریدة فی الامثال و الاداب شمس‌المعالی قابوس‌بن وشمگیر از ترکیه شماره ۳۹۹۴ کتابخانه جارالله (وقف سلطان محمودخان بگواهی احمد شیخ زاده)».

احمد شیخ زاده در صفحه اول چنین نوشته: «قد وقف هذه‌النسخة سلطاننا الاعظم - والخاقان‌المعظم مالک‌البرین والبحرین خادم‌الحرمین‌الشریفین السلطان بن‌السلطان، السلطان الغازی محمودخان وقفاً صحیحاً شرعیاً. حرره‌الفقیراحمد شیخ زاده‌المفتش بأوقاف‌الحرمین‌الشریفین غفرلهما».

* * *

پس‌از رونویسی نسخه ملاحظه نمودم که بسیاری از امثال مذکور درین رساله، کلمات و عبارات حکمت آمیز علی (ع) است که درکتب حدیث و ادب نقل شده است. برخی دیگر از امثال دائر در زبان عرب است، و برخی دیگر شبیه اندرزهائی است که درکتب قدیم از زبان بزرگمهر و انوشیروان و .... حکایت کرده‌اند.

باری تاآنجا که فرصت داشتم اندرزهای این کتاب را بامتون ادبی و حدیثی دسترس خود مقابله نمودم و مآخذ آنها را در پاورقی یاد کردم.

در تصحیح کتاب، چون نسخهٔ ما منحصر بود ازکتب لغت سود جستم و نیز مآخذ یادشده در پای صفحات درحکم نسخهٔ دوم برای تصحیح مطالب متن ما بوده است.

۱- متمم تاریخ ادبیات عرب(بروکلمان، ج۱ ص ۱۰۴ متن آلمانی).

۲- نشریه‌کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران-دفتر ۲ - تهران ۱۳۴۱.

بسم الله الرحمن الرحيم

و به ثقتي

الحمدُلله العلىِّ الكبيرِ، القوىِّ المُجيرِ، العليم الخبيرِ، السميعِ البصيرِ، مُنشيءِ كلّ شيءٍ و مُبيدِه، و مُبدِئ كلّ شيءٍ و مُعيدِه، و مُبدِع كلّ مكانٍ و مُوجِدِه، و مُحدِثِ كلّ زمانٍ و مُنفِدِه؛ لا تحويهِ الأمكنةُ و الأقطارُ، و لا تُبليهِ الأزمنةُ و الأدوارُ، و لاتُدرِكهُ العيونُ و الأبصارُ، و لا يُغيِّرهُ الّليلُ و النّهارُ .

نَحمده على ما آتانا من جَزيلِ نَعمائِه و نَسأَلُه أن يُصلّيَ على نَبيّه محمّدٍ و أوليائه .

أمّا بعدُ ، فإنّ أحقّ مانطَقَ به لسانٌ و أعرَبَ عنه بيانٌ وانطوى عليه كتابٌ و انتهى إليه خِطابٌ مازاد فى قُوّة البَصيرةِ وعاد بِصِحّةِ السَّريرة، وطرّقَ طَرائقَ العدلِ و بيَّنَ حقائقَ الفضْلِ ، و صار تَذْكرةً لِلأخيارِ و مَزْجرةً للأشرارِ، وإماماً للعُمّالِ وقِواماً للأعمالِ ، ترجِعُ إليه الرّئاسةُ وتُبْنَى عليه السّياسةُ و تَنتَظِمُ به الأسبابُ و تَجتَمِعُ فيه الآدابُ . فإنّ الأدبَ أدبانِ ، أدبُ شَريعةٍ و أدبُ سياسةٍ . فأدبُ الشّريعةِ ما قَضَى الفرْضَ ، و أدبُ السّياسةِ ما عَمَرَ الأرضَ، وكِلاهما يَرجِعُ الى العدلِ الّذى به سَلامَةُ السُّلطانِ وعِمارةُ البُلْدانِ ، و جَمالُ الرّعيّةِ و كَمالُ المزيّةِ . فإنّ مَن تَرَكَ الفرضَ ظَلَمَ نَفسَه ومَن خَرّبَ الأرضَ ظَلَمَ غَيرَه . و قال أفلاطونُ : بالعدل ثَباتُ الأشياءِ و بِالجَورِ زَوالُها ،

لأنَّ المعتدلَ هُوَ الَّذی لایَزُول .

وقال أَرِسطاطالیُس لِلإسکندرِ : أَصْلِحْ نَفْسَکَ لِنَفْسِکَ یَکُنِ النّاسُ تَبَعاً لکَ .

و قال بُقراطُ : مَنْ رَضِیَ عَن نَفْسِه سَخِطَ النّاسُ عَلَیه .

و قال أنوشروانُ : مَن خافَ شَرَّکَ أَفْسَدَ أَمْرَکَ .

و قال معاویةُ : مَنْ خافَ إساءَ تَکَ اعْتَقَدَ مَساءَ تَکَ .

و قَدْ جَمَعْنا مِن إنشائِنا فی ذلکَ ألفاظاً وَجیزَةً و فُصولاً قَصیرةً وجَعَلْناها مَثَلاً لِلْوُلاةِ والعُمَّالِ ، و قَصَدْنا فیما أَلَّفْناهُ وَجْهَ الاقْتِصارِ وکُنْهَ الاختِصارِ ، لِیَقِلَّ لَفْظُهُ و یَسْهُلَ حِفْظُه ، وجَعَلْتُه فُصولاً فی ثَمانیةِ أبوابٍ .

الباب الأوّل ـ فی الاستعانةِ علی فضیلةِ العلم و العقل .

الباب الثانی ـ فیما یُستَعانُ علی الزّهدِ و العبادةِ .

الباب الثالث ـ فیما یُستَعانُ به علی أَدبِ اللِّسانِ .

الباب الرّابع ـ فی الاستعانةِ علی أدبِ النَّفْس .

الباب الخامس ـ فی الاستعانـةِ علی مَکارمِ الأخلاقِ .

الباب السّادس ـ فی الاستعانةِ علی حُسْنِ السِّیرة .

الباب السّابع ـ فی الاستعانـةِ علی حُسْنِ السِّیاسَة .

الباب الثامن ـ فی الاستعانـةِ علی حُسْنِ البَلاغَةِ .

باب

الاستعانة على فضيلة العلم و العقل

العَقْلُ أَحْسَنُ حِلْيَةٍ والعِلمُ أَفْضَلُ قِنْيَةٍ [1]. و العِلمُ أَفْضَلُ خَلَفٍ والعَمَلُ به أكملُ شَرَفٍ. والجَهْلُ مَطِيَّةٌ مَنْ رَكِبَها زَلَّ ومَنْ صَحِبَها ذَلَّ [2]. حُسْنُ الأدبِ يَسْتُرُ قُبْحَ النَّسَب [3]. مَنْ أَعْجبَ بِقولِهِ أُصيبَ بِعقْلِه. الأدبُ مالٌ و استعمالُهُ كمالٌ. و مَنْعُ الكَريمِ خيرٌ من بَذْلِ اللَّئيم [4].

انَّ الدُّنيا ربَّما أَقْبَلَتْ على الجاهلِ بالاتّفاق، و أَدْبَرَتْ عَنِ العاقلِ بالاستحقاقِ فَانْ أَتَتْكَ منها سُهْمَةٌ مَع جهلٍ أوفا تتكَ منها بُغْيَةٌ مَع عقلٍ فلا يَحْمِلَنَّكَ ذلكَ على الرَّغبةِ في الجهلِ و الزُّهدِ في العقل [5]، فَدَولَةُ الجاهلِ مِنَ المُمْكنات و دَوْلَةُ العاقلِ مِنَ الواجباتِ. وليس مَنْ أَمْكَنَه شيءٌ مِنْ ذاتِه كَمَنِ استَوْجَبَه بآلَتِه و أَداتِه. و دَوْلَةُ الجاهلِ كالغَريبِ الّذى يَحِنُّ الى النُّقْلَةِ [6]، و دَولَةُ العاقلِ كالنَّسيبِ الّذى يَحِنُّ الى الوُصْلَةِ [7].

١- شرح غرر ج ١ س ٢٠٤.

٢- زبدة الامثال ص ١١٥.

٣- شرح غرر ج ٣ ص ٣٨٣، و زبدة الامثال ص ٣٧.

٤- شرح غرر ج ٦ ص ١٢٥، و زبدة الامثال ص ٨٣ (تأليف مصطفى بن ابراهيم كيبولى ـ نسخه خطى كتابخانه ملى).

٥- شرح غرر ج ٢ ص ٦٤٥.

٦- شرح غرر ج ٤ ص ٩.

٧- شرح غرر ج ٤ ص ١٠.

وخَیرُ الْمَواهِبِ العقلُ (۱)، وشَرُّ الْمَصائبِ الْجَهلُ (۲). مَنْ کان ذاعلمٍ حَصَلَ خاتَمُ الْمُلکِ فی یَدِه، و مَن کان ذاعقلٍ سَعَی یَومَه لِغَدِه .
مَنْ صَاحَبَ العُلَماءَ وُقِّرَ(۳)، مَنْ صَاحَبَ السُّفَهاءَ حُقِّرَ (٤) .

باب

الاستعانة علی الزّهد و العبادة

مَنْ قَنِعَ بالرِّزقِ اسْتَغْنَی عَنِ الْخَلْقِ (۵). و مَنْ قَنِعَ بِالمَیْسُورِ رَضِیَ بالْمَقْدُورِ(٦)، و مَنْ رَضِیَ بالقَضاءِ صَبَرَ علی الْبَلاء (۷).
مَنْ حاسَبَ نَفْسَه سَلِمَ (۸) ، و مَنْ حَفِظَ دینَه غَنِمَ . الْیَأْسُ یُعِزُّ الفقیرَ (۸) ، و الطَّمَعُ یُذِلُّ الأَمیرَ (۹) . مَنْ طالَ أَمَلُه ساءَ عَمَلُه (۱۰) .

۱- شرح غرر ج ۳ص ٤۲۰ .
۲- شرح غرر ج ٤ ص۱٦۵ . این دو عبارت نیز در زبدة الامثال ص ۲۳ آمده است.
۳- شرح غرر ج۵ ص ۱۸۱ : « من صاحب العقلاء وقر»
٤- ماخذ پیشین.
۵- شرح غرر ج ۵ ص ۲۱۹ : «من قنع بقسم الله استغنی».
٦- شرح غرر ج ۵ ص ۲۲۵ :« من رضی با لمقدور اکتفی بالمیسور» ، و زبدة الامثال ص ۷۹.
۷- شرح غرر ج ۵ ص ۲۷۵ :« من حسن رضاه بالقضاء حسن صبره علی البلاء».
۸- شرح غرر ج ۵ ص ۱۸۳ :«من حاسب نفسه سعد».و ج ۵ص ۱٦۷ :« من حاسب نفسه ربح».
۹- شرح غرر ج ۱ ص ۲۷٤ : «الیأس یعز الاسیر».
۱۰- شرح غرر ج۱ ص ۲۷٤ .
۱۱- شرح غرر ج۵ ص ۱۸۷، و زبدة الامثال ص ۷۹.

مَنِ اتَّقَى اللهَ وقَاه(١)، و مَنِ اعتَصَمَ بِحَبْلِه نجّاه(٢).
القَناعةُ عِزُّ الْمُعْسِرِ و الصَّدَقَةُ كَنْزُ الْمُوسِرِ (٣). مَنْ صَبَرَ نالَ الْمُنَى(٤)، ومَنْ شَكَرَ حَصَّنَ النُّعْمَى. قُوَّةُ النَّفْسِ مِنْ صِحَّةِ التَّدبيرِ.
ماانْقَضَتْ ساعةٌ مِن أَمْسِكَ الاّ بِبِضْعَةٍ من نَفْسِكَ، وَمَا انْقَضَتْ ساعَةٌ مِن عَهْدِكَ الاّ بِقِطْعَةٍ مِنْ عُمْرِكَ(٥). الرِّضا بِالكَفَافِ يُؤَدِّى الى الْعَفَافِ(٦).
مَنْ عادَ الى ذَنْبِه اجْتَرَأَ على رَبِّه (٧) مَنْ رَجَعَ الَى التَّوبَةِ نَزَعَ عَنِ العُقُوبَةِ، مَنْ سَالَمَ النَّاسَ سَلِمَ (٨)، ومَنْ قَدَّمَ الْخَيْرَ غَنِمَ (٩). دِرْهَمٌ يَنْفَعُ خَيْرٌ مِنْ دينارٍ يَصْرَعُ (١٠). الدُّنيا حُلْمٌ وَالاغْتِرارُ بِها ظُلْمٌ (١١).
و الشَّقِيُّ مَنْ جَمَعَ لِغَيْرِه و السَّعيدُ مَنْ اعْتَبَرَ بِأَمْسِه و اسْتَظْهَرَ على نَفْسِه.
انَّ الرَّبَّ لايَمُوتُ، والْجَزاءَ لايَفُوتُ (١٢)، فَقُلْ ما شِئْتَ و افْعَلْ ما هَوِيتَ. زِدْ مِنْ طُولِ أَمَلِكَ فى قِصَرِ أجلِكَ (١٣)، و لا تَغُرَّنَّكَ صِحَّةُ

١و٢- شرح غرر ج ٥ ص ١٧١.
٣- شرح غرر ج ١ ص ٢٦٥. در شرح غرر بجاى «القناعة» «الطاعة» است درعين اينكه احاديث چندى با مضمون «القناعة عزّ» در همان كتاب ضبط است.
٤- شرح غرر ج ٥ ص ١٥٠.
٥- شرح غرر ج ٦ ص ٨٢. در شرح بجاى «عهدك» «دهرك» مضبوط است، و نيز زبدة الامثال ص ٥٥.
٦- شرح غرر ج ١ ص ٣٩٠، و زبدة الامثال ص ٧٩.
٧- شرح غرر ج ٥ ص ٣٦٤. «من اصر على ذنبه اجترى على سخط ربه».
٨- شرح غرر ج ٥ ص ١٨٦. «من دارى الناس سلم».
٩- مآخذ پيشين.
١٠- نظير «ذرة منقودة خير من درة موعودة». زبدة الامثال ص ٤٨.
١١- شرح غرر ج ١ ص ٣٦٤، و زبدة الامثال ٥٦.
١٢- زبدة الامثال ص ٣٠.
١٣- اصل: «عملك».

نَفْسِكَ وَاسْتِقامَةُ أَمْرِكَ و سَلامَةُ حالِكَ، فَمُدَّةُ الْعُمْرِ قَلِيلَةٌ وسَلامَةُ الْمَرْءِ مُسْتَحِيلَةٌ (۱).

مَنْ رَضِيَ بِما آتاهُ اللهُ مِنْ خَيْرٍ لَمْ يَغُمَّهُ ما يَراهُ فى غَيْرِه (۲). مَنْ نَصَرَ الْحَقَّ لم يُقْهَر ومَنْ خَذَلَه لَمْ يُنْصَر. مَنْ لَمْ يَتَّعِظْ بِمَوْتِ وَلَدِه لَمْ يَتَّعِظْ بِفَوتِ أَمَدِه (۳).

مَنْ أَرْضَى سُلطاناً جائراً أَسْخَطَ رَبّاً قادِراً. مِن اسْتَغْنَى بِاللهِ عَنِ النّاسِ أَمِنَ عَوارِضَ الإِفلاس (۴).

باب

الاستعانة على أدب اللسان

اِلزَم الصَّمْتَ تُعَدَّ فى نَفْسِكَ عاقِلاً و فى قَدْرِكَ حَكِيماً و فى عَجزِكَ حَلِيماً. وإيّاكَ وفُضُولَ الكلامِ، فَانَّها تُظْهِرُ مِنْ عُيُوبِكَ مابَطَنَ، وتُحَرِّكُ مِنْ عَدُوِّكَ ما سَكَنَ.

كلامُ الْمَرْءِ بَيانُ عَقْلِه و تَرجُمان فَضْلِه (۵)، فَأَقْصِرْ عَلَى الجميلِ و اقْتَصِرْ منه على القَلِيلِ. وَ إيّاكَ و ما يُسْخِطُ سُلطانَكَ و يُوحِشُ اِخْوانَكَ (۶)، فَمَنْ أَسْخَطَ سُلطانَه تَعَرَّضَ لِلْمَنِيَّةِ، و مَنْ أَوْحَشَ

۱- شرح غرر ج ۴ ص ۱۰۷.

۲- شرح غرر ج ۵ ص ۴۰۳ با اختلاف در کلمات.

۳- زبدة الامثال ص ۸۸ با اختلافی در لفظ.

۴- زبدة الامثال ص ۴۵.

۵- نظیر «کتاب المرء ترجمان عقله» زبدة الامثال ص ۲۲.

۶- زبدة الامثال ص ۵۱.

اِخوانه تبرّاً من الحُرّیّة .

کلٌّ یُعرَفُ بقوله و یُوصَفُ بفعله (١)، فقُل سَدیداً و افعل حَمیداً . الفَضلُ مِلکُ اللّسانِ و بَذلُ الاِحسانِ .

اِلزَم الصَّمتَ فانّه یُکسِبُکَ صَفوَ المحبّةِ و یُؤمِنُکَ سُوءَ المَغَبّةِ . مَن استَخَفَّ باخوانه خُذِلَ وَ مَنِ اجتَرَأَ علی سُلطانه قُتِلَ (٢) .

کَثرَةُ المَقالِ یُمِلُّ السَّمعَ (٣)، وکثرةُ السُّؤالِ یُوجِبُ المَنعَ . وَاِذا حاجَجتَ فلا تُکثِر ، فَمَن کَثُرَ کَلامُه کَثُرَ آثامُه (٤)، وزالَت هَیبَتُه وطالَت غیبَتُه و لم یَرعَ له حَقٌّ و لَم یَسلَم علیه خَلقٌ (٥). فَاعقِل لسانَکَ اِلاّ مِن عِظَةٍ شافیةٍ یَکثُرُ لکَ أجرُها ،أو حکمةٍ بالغةٍ یَجمُلُ عنکَ نَشرُها .

اِیّاکَ وما یُستَقبَحُ مِنَ الکلامِ فَاِنّه یُنَفِّرُعنکَ الکِرامَ (٦)، و یُجَسِّرُ علیکَ اللّئامَ . اَلحَصَرُ خَیرٌ من الهَذَرِ . لاتُلاجِّ مَن یَبسُطُ علیکَ یَدَه و لاتُرادَّ مَن یُسمَعُ فیکَ قَولُه .

وَضَحَت حُجَّتُکَ اِن صَدَقَت مَحَجَّتُکَ (٧)، وأَقوَی الحُجَجِ مایُقیمُه المَخوفُ و یُبلِغکَ ما [لا] یَردُّه السُّیُوفُ، فلا تُحاجَّ مَن یُذهِلُکَ خَوفُه وَیَملِکُکَ سَیفُه ، فَرُبَّ حُجَّةٍ تَأتی علی مُهجَةٍ ،وفُرصَةٍ تُؤدّی الی غُصَّةٍ .

اِیّاکَ و اللّجاجَ فَاِنّه یُوغِرُ القُلُوبَ و یُبیحُ الحُرُوبَ (٨) وَاَقصِر علی

١ـ زبدة الامثال ص ٥٤.

٢ـ زبدة الامثال ص ١١.

٣ـ شرح غرد ج ٤ ص ٥٨٢

٤ـ زبدة الامثال ص ٤٩.

٥ـ الخلق : الفطرة.

٦ـ زبدة الامثال ص ١٥.

٧ـ من صدقت لهجته صحت حجته. زبدة الامثال ص ٢٣.

٨ـ زبدة الامثال ص١٠٣ با اختلافی درلفظ.

الکلامِ ما یُقیمُ حُجَّتَکَ و یُبلِغُکَ حاجَتَکَ . یُستَدَلُّ علی عَقلِ الرّجلِ بِقَولِه ، و علی أَصلِه بِفِعلِه ، فَما أَفحَشَ کَریمٌ و ما أَوحَشَ حَلیمٌ ، فعلیکَ مِنْ نَفسِکَ بِبَوحِ سِرِّكَ و اطّلاعِ [۱] علی أمرِكَ .

اِذا سَکَتَّ عن الجاهلِ فقد أَوسَعتَه جواباً و أَوجَعتَه عَذاباً [۲] .

باب

الاستعانة علی أدب النّفس

لا تَستَخِفَّنَّ بِشَریفٍ و لا تَمیلَنَّ الی سَخیفٍ ، و لا تَقولَنَّ هُجراً و لاتَفعَلَنَّ نُکراً [۳] ؛ فَمَنِ استَخَفَّ بشریفٍ دَلَّ علی لُؤمِ أصله ، و مال الی سَخیفٍ أَبان عَن ضعفِ عقله ، ومَنْ قال هُجراً استَخَفَّ قَدْرَه ، ومن فَعَلَ نُکراً أَقبَحَ نُکْرَهُ [٤] ، فکلُّ امرئٍ یَهرُبُ مِن ضدِّه و یَرغَبُ فی مثلِه .

لُمْ نفسَکَ علی قُبحِ مَقالِکَ ولُؤمِ فَعالِکَ قَبلَ أن یَلُومَکَ صَدیقٌ ناصِحٌ أو عدوٌّ کاشِحٌ [٥] . لا تَستَبِدَّنَّ بِتَدبیرِكَ و لا تَستَخِفَّنَّ بأمیرِكَ [٦] ، فمَن استَبَدَّ بتدبیره ضَلَّ ، و مَنْ استَخَفَّ بأمیره ذَلَّ .

اذا حَضَرتَ مجالِسَ المُلُوكَ فَغُضَّ عَینَیکَ و ضُمَّ شَفَتَیکَ [۷] ،

۱ـ اصل : «یطلع».

۲ـ زبدة الامثال ص ٥١ .

۳ـ زبدة الامثال ص ۲۱ .

٤ـ نکر بفتح وضم نون بمعنی دها و زیرکی است .

٥ـ زبدة الامثال ص ٥٠ (نسخه خطی کتابخانه ملی) .

٦ـ زبدة الامثال ص ۱۱

۷ـ زبدة الامثال ص ۱۲ .

ولاتقل فی غیبتهم مالا تقوله بحضرتهم، فلاتأمن أن یکون لهم علیک عیون ترفع الیهم أخبارک و تورد علیهم أسرارک .

اذا جلست علی موائد الملوک فصم عن الکلام . و اذا حدثک الملک فاستمع الیه ، و لا تعرض عن قوله و لا تعارض علیه. و اذا جعلک الأمیر من خاصته أو أهلک لمعاشرته فلا تؤمن علی دعوته و لا تسأله عن حالته و لا تلقه بالسلام و لا تفاتحه بالکلام .

اذا لاعبت المجالس فاستعمل حسن الأدب، واستوف حسن اللعب، وساوه فی الملاعبة و جاره فی المطالبة (۱). و ایاک و القدح فی الملوک ، وان مضی زمانهم و انقضی سلطانهم.

واذا أهلک لاختصاصه و آثاره وجعلک فی طبقة محدثیه وسماره ، فلاتحدث به ثانیاً ولا تعد فی حدیثک ثانیاً ، ولاتعرض علیه اذا أخبر ، ولا تکثر علیه اذا استخبر . ولتکن ألفاظک شهیة لا تمل ، و معانیک صحیحة لا تختل .

إذا جالست الملوک فاستعمل الوقار واحفظ الأسرار، ولاتحملنک مباسطتهم لک و مخالطتهم ایاک علی إزالة الحشمة و إضاعة الحرمة ، فإ زالة الحشمة توجب الغضب و الانکار، وإضاعة الحرمة توجب العطب و الدمار .

۱- شاید «المطالبة» تصحیف «المطایبة» باشد.

باب

الاستعانة علی مکارم الأخلاق

خَیرُ الأمورِ ما استَرَقَّ حُرّاً (۲)، و خَیرُ الأعمالِ ما استَحَقَّ شُکراً (۳). أبعَدُ الهِمَمِ أقرَبُها مِنَ الکَرَمِ (۱). قَضاءُ اللَّوازم مِن أفضَل المکارم (۲). شُکرُ الصَّنائِعِ مِن أقوی الذَّرائِعِ.

مَن بَسَطَ یَدَه بالإنعام صارَت نِعمَتُه علَی الدَّوام (۳). مَن أماتَ شَهوَتَه أحیَی مُرُوَّتَه (۴). ومَن وَجَّه رَغبَتَه الیکَ أوجَبَ مَعُونَتَه عَلَیکَ. و مَنِ استَودَعَکَ سِرَّه وَجَبَ علیکَ حِفظُه.

مَن لَم یَقبَلِ التَّوبَةَ عَظُمَت خَطیئَتُه، و مَن لَم یُحسِنِ التأدیبَ قَبُحَت إساءَتُه. مَن أنعَمَ قَضَی حَقَّ السِّیادةِ (۵)، و مَن شَکَرَ استَحَقَّ الزِّیادةَ (۶).

أحسِن یُحسَن إلَیکَ (۷)، و أبقِ یُبقَ عَلَیکَ (۸). رأسُ الفَضلِ

۱- شرح غرر ج۳ ص ۲۲؛ «خیر الاموال ما استرق حرا»

۲- ماخذ پیشین.

۳- شرح غرر ج ۲ ص ۳۹۲.

۴- شرح غرر ج ۲ ص ۵۱۳.

۵- شرح غرر ج ۵ ص ۳۴۱. «من بسط یده بالانعام حصن نعمته من الانصرام».

۶- شرح غرر ج ۵ ص ۲۸۹، و زبدة الامثال ص ۱۷.

۷- شرح غرر ج ۵ ص ۱۵۴.

۸- ماخذ پیشین.

۹و ۱۰- شرح غرر ج ۲ ص ۱۷۶.

اصْطناعُ الأفاضِلِ . مِنْ أعْظَمِ الفَجائِعِ اضاعةُ الصَّنائعِ . مَنْ تَعَدّى على جارِه دَلَّ على لُؤْمِ نُجارِه . اذا شَرُفَ الخُلُقُ لَطُفَ النُّطْقُ [١]. اذا كَرُمَتِ السَّجِيَّةُ حَسُنَتِ الطَّوِيَّةُ . مَنْ أعَزَّ فَلْسَه أذَلَّ نَفْسَه [٢].

حُسْنُ اللِّقاءِ يُوَلِّدُ حُسْنَ الثَّناء . مَنْ شَرُفَ لَطُفَ . اليأسُ أحَدُ الراحَتَيْنِ . المَطَلُ شَرُّ المَنْعَيَيْنِ [٣]. و اليأسُ أحَدُ النُّجْحَيْنِ [٤].

شُكْرُ الاِلهِ بِطُولِ الثَّناءِ [٥]، و شُكْرُ الوُلاةِ بِصِدقِ الوِلاءِ . أجَلُّ النَّوالِ ما وَصَلَ قبلَ السُّؤالِ * . خَيْرُ المَبارِّ ما أسْدَيْتَهُ الى الأبْرارِ [٦]. مِنْ تَمامِ الكَرَمِ اِتمامُ النِّعَمِ [٧].

مَنْ حَسُنَ صَفاؤُهُ وَجَبَ اصطفاؤُهُ . مَنْ زالَ مَعْهودُ اِحسانه اسْتَحالَ مَوجودُ اِمكانِه [٨]. مَنْ عفَّ عَنْ الرِّيْبَةِ كَفَّ عَنِ الْغِيبَةِ . مَنْ مَنَعَ العَطاءَ مُنِعَ الثناءَ . مَنْ مَنَعَ الاحسانَ سَلَبَ الامكانَ [٩]. من عامَلَكَ بِقُبحِ الشِّيَمِ منهُ عامِلْهُ بِحُسْنِ الحِلْمِ عَنْه .

أحْسِن رِعايةَ الحُرُماتِ و أقْبِل عَلَى الْمُرُوّاتِ ، فَاِنَّ رِعايةَ الحُرمَةِ تَدُلُّ على كَرَمِ الشِّيمةِ ، والاقبالَ على ذَوِى المروّةِ يُعْرِبُ عَنْ شَرَفِ الهِمَّةِ .

اَحسِنْ الى من كان له قِدْمَةٌ فى الأصل وسابِقَةٌ فى الفضل، ولا يُزَهِّدَنَّكَ

١- شرح غرر ج٣ ص ١٣٤.

٢- زبدة الامثال ص ٨٢، وتحفة الامثال ص ٦٤ نسخه خطى كتابخانه ملى. و «من بذل فلسه صان نفسه » زبدة الامثال ٧٢.

٣و٤- زبدة الامثال ج٢ ص ١١.

٥- زبدة الامثال ص ١٦.

*- زبدة الامثال ص ١٦.

٦- شرح غرر ج ٣ ص ٤٢١. «خيرالبر ما وصل الى الاحرار».

٧- شرح غرر ج ٦ ص ١٣ ، و زبدة الامثال ص ٣٤.

٨- شرح غرر ج ٥ ص ٢٣٤.

٩- شرح غرر ج ٥ ص ٢٧٥.

فيه سُوءُ الجُمْلَةِ منهُ إدباً رجَدَهُ عنه، فانَّكَ لاتخلُو في اصطناعِكَ له واحسانِكَ اليه مِنْ نَفْسٍ حُرٍّ تَمْلِكُ رِقَّها أوبكَرَمه يُوَفِّي حقَّها .

باب

الاستعانة على حسن السّريرة

بِالرّاعِي تَصْلُحُ الرَّعِيَّةُ (۱)، و بِالْعَدلِ تُمْلَكُ البَرِيَّةُ . مَنْ عَدَلَ فِي سُلْطانِه اسْتَغْنَى عَنْ أعوانِه (۲) . الظُّلْمُ مَسْلَبَةٌ لِلنِّعَمِ و البَغْيُ مَجْلَبَةٌ لِلنِّقَمِ (۳). مَنْ طَالَ عُدْوانُه ذَلَّ سلطانه(٤). مَنْ حَفَرَ لأخيه كان حَتْفُهُ فيه(۵). من زَرَعَ العدْوانَ حَصَدَ الخُسرانَ (٦). من نَصَرَ الْحقَّ قَهَرَ الخَلْقَ .

اِعْتَبِرْ بِمَنْ مَضَى قَبْلَكَ فلاعِبرةَ لِمَنْ يَكُونُ بَعْدَكَ . قَصِّرْ أَمَلَكَ فَالْعُمْرُ قَصيرٌ، و أَحْسِنْ سيرَتَكَ فَالسِّنُّ يَسيرٌ(۷) . اِستَعِن

۱- شرح غرر ج ۳ ص ۲۰۶. «بالعدل تصلح الرعية» .

۲- شرح غرر ج ۵ ص ۳۴۳.

۳- شرح غرر ج ۳ ص ۲۰۹.«بالظلم تزول النعم [و] بالبغي تجلب النقم». ونظاير اين عبارات در آن كتاب زياد است . ونيز رجوع شود بزبدة الامثال ص ۱۰۱.

٤- شرح غرر ج ۵ ص ۲۱۱ . وزبدةالامثال ص ۱۰۲.

۵- مجمع امثال ميدانى (چاپ مصر- ۱۳۷٤ ه-ج ۲ ص ۲۹۷ بتصحيح محمد محيى الدين عبدالحميد):« من حفر مغواة وقع فيها».در فرائدالادب المنجد بدو صورت زيرنيز آمده است:«من حفرحفيراً لاخيه كان حتفه فيه».«من حفرحفرة وقع فيها»در زبدةالامثال آمده: «من حفربئراً لاخيه لاغرو وقع فيه»(ص ۱۱٤ زبده).

٦- شرح غرر ج ۵ ص ۲۱٤.

۷- شرح غرر ج ٤ ص ۵۱٤ .با اختلافى در عبارت.

بالصَّبْرِ على أعمالِكَ واستَظْهِر بالزَّجْرِ على عُمّالِكَ، تَبلُغْ مُرادَكَ و تَعْمُرْ بِلادُكَ. والَّذِى لا يَحفَظُ الحُرْمَةَ و لا يَشْكُرُ النِّعْمَةَ و لا يَجْتَنِبُ الخِيانَةَ؛ فلا تَستَصْحِبَنَّ مَنْ هذه صُورَتُه .

باب

الاستعانة على حسن السّياسة

آفَةُ الملُوكِ سُوءُ السِّيرةِ (١) ، و آفةُ الوُزراءِ خُبْثُ السَّريرةِ (٢)، و آفَةُ المُذْنِبِ حُسنُ الظَّنِّ ، آفَةُ العلماءِ الحرصُ ، و آفَةُ الأغنياءِ البُخْلُ ، و آفَةُ المُنْعِمِ قُبْحُ المَنِّ (٥). وآفَةُ المُذْنِبِ حُسنُ الظَّنِّ ،و آفَةُ العلماءِ الحرصُ ؛ و آفَةُ الأغنياءِ البُخْلُ ،و آفَةُ الفُقَراءِ الكَذِبُ (٦).

الحَزْمُ أَسدُّ الآراء (٧)، والغَفْلَةُ أَضَرُّ الأعداء(٨). مَنْ قَعَدَ عَنْ حيلَتِه أَقامَتْهُ الشَّدائدُ (٩)، ومَنْ نام عن عَدُوِّه أَنْبَهَتْهُ المكائِدُ (١٠).

إنَّ أولَى النّاسِ بِحُسْنِ الدِّيانَةِ و حُسْنِ الأَمانَةِ مَن يَرَى بِعَيْنِه

١و٢- شرح غرر ج ٣ ص ١٠٢؛ وتحفة الامثال ص ٦٣(تاليف محمد رفيع طباطبائى- نسخه خطى كتابخانه ملى) .

٣- شرح غرر ج ٣ ص ١٠٣ .

٤- شرح غرر ج ٣ ص ١٠٤ .

٥- شرح غرر ج ٣ ص ٩٩ . آفة السخاء المن .

٦- نظاير اين مضامين در شرح غرر بسيار است (ج٣ ص ٩٧- ١١٣) .

٧و٨- شرح غرر ج ١ ص ١٢٨، و زبدة الامثال ص ٨٧ . »

٩ و ١٠- شرح غرر ج ٥ ص ٢٤٤ .

و يَسْمَعُ بِأُذنِه، فَتَجعَلَهُ أميناً على ثِقاتِكَ. و اعلَم أنّ السِّعايةَ نارٌ و قَبولَها عارٌ، والعَمَلَ به دناءةٌ والثِّقَةَ به غَبَاوةٌ، لأنّ الّذى يَحمِلُ السّاعىَ على سِعايَتِه قِلّةُ فزعٍ أوسُدّةُ طَمعٍ، فأعرِض عن السُّعاةِ وعُدَّها من جُملةِ العُداةِ، لأنّهم يُفسِدونَ دينَكَ و يُزيلونَ نَفسَكَ، و يَنقُضونَ عَقدَكَ، و يُغرُونَ بِكَ جُندَكَ و رَعيّتَكَ.

و مَن كانَ بِاللهِ أعرَفَ كانَ مِنَ اللهِ أخوَفَ. وثَمَراتُ المُجاهداتِ مِنْ أعلامِ المُشَاهَداتِ. ليسَ للعارفِ تَدبيرٌ ولااختيارٌ اذ علِمَ أنّ معروفَه مُدَبَّرٌ مختارٌ.

أربعةٌ لا يخلُومنها جاهلٌ: قولٌ بلامَعنىً و فعلٌ بلاجَدوىً و خصومةٌ بلاطائلٍ و مناظرةٌ بلاحاصلٍ.

أربعةٌ تُوَلِّدُ المحبّةَ: حُسنُ السّيرة وبَذلُ البِرِّ وقَصدُ الوفاق و تَركُ النِّفاق.

أربعةٌ تُعرَفُ بأربعةٍ: الكاتبُ بكتابَتِه و العالِمُ بأجوِبتِه و الحلِمُ باحتمالِه و الحكيمُ بأفعالِه.

أربعةٌ لا تَستَغنِى عن أربعةٍ: الرعيّةُ عَنِ السّاسَةِ، و الجيشُ عن القادةِ، و الرّأىُ عن الاستشارةِ، والعزمُ عن الاستخارةِ.

باب

الاستعانة على حسن البلاغة

مَن وَثِقَ باللهِ أغناه (۱)، و مَن تَوَكّلَ عليه كَفاه (۲)، و مَن خافَه قَلّتْ مَخافتُه (۳)، و من عَرفَه تَمّتْ معرفتُه (۴).

۱- زبدة‌الامثال ص ۱۷.
۲- شرح غرر ج ۵ ص ۱۷۱.
۳و۴- شرح غرر ج ۵ ص ۲۰۶.

الصِّدْقُ رأسُ الدِّينِ(۱) و الزُّهدُ أساسُ اليقينِ(۲)، و التَّقوی خیرُزادٍ(۳) والدِّينُ أقوی عمادٍ (٤). و الحقُّ أقوی ظَهيرٍ (٥)و الباطلُ أضعفُ نَصيرٍ (٦).

من زَلَّ به النَّعلُ زال عنه العقلُ (۷). مَنْ حَسُنَ جمالُه استَحْسَنَ مَجالُه. رُبَّ عَطَبٍ تَحْتَ طَلَبٍ (۸)، و مَنيَّةٍ تَحتَ أُمنيَّةٍ (۹). كلُّ محنةٍ الى زَوالٍ و كلُّ نِعمةٍ الى انتقالٍ. لايَتِمُّ صلاحُ المرءِ حتّی يَتِمَّ عقلُه.

اِصْبِر على مَرارةِ العاجِلِ لِرَجاءِ حَلاوةِ الآجِلِ. الأدبُ عاقِبتُه العِزّةُ و الجهلُ عاقبتُه الذِّلّةُ. الأدبُ المترادفُ خيرٌ من النَّسبِ المتضاعفِ.

مَنْ ألزَمَ نَفْسَه الفكرةَ مَلأَ اللهُ قَلْبَه الحكمةَ. مِنْ أعظمِ العيوبِ تَحسينُ العُيُوبِ (۱۰). أَقبَحُ الكلامِ مَدْحُ اللّئامِ. مَنْ رَثَّ أثوابَه خَفِيَ صَوابُه. مَن خَسَّتْ أُبوَّتُه قَلَّتْ مروّتُه. حُسْنُ المروّةِ فی حُسْنِ المَوَدّةِ. مَنْ أحْسَنَ الی أخيه قَضَی. حقَّه وَ ملَكَ رِقَّه. مَنْ أطاع ناصِحَه أرْغَمَ كاشِحَه. من أصْلَحَ فاسِدَه ساءَ حاسِدَه (۱۱). لا تَقْطَعْ قريباً و ان ذَمَّكَ و لا تَأمَنْ عدوّاً و ان شَكَرَكَ(۱۲).

۱و۲ـ شرح غرر ج ۱ ص ۱۳۹، و زبدة الامثال ص ٤۰.

۳و٤ـ شرح غرر ج ۱ ص ۱۳۲.

٥و٦ـ شرح غرر ج ۱ ص ۱۸۷ - ۱۸۸.

۷ـ زبدةالامثال ص ۱۱٥.

۸ـ زبدةالامثال ص ۷۷.

۹ـ این مثل را زمخشری در مستقصی الامثال باین صورت یاد نموده است (ص ۲۰۰ نسخهٔ خطی کتابخانه ملی): «رب امنیة نتجت منیة».

۱۰ـ زبدةالامثال ص ٥٤ : ٥٤ : «من أعظم الذنوب تحسین العیوب».

۱۱ـ زبدةالامثال ص ۱٦.

۱۲ـ زبدةالامثال ص ٤۲ با اختلافی درلفظ.

مَن دان تَحَصَّنَ (۱) ومن عَدَلَ تَمَكَّنَ (۲)، فاجعل الدِّينَ كَهفَكَ والعدلَ سَيفَكَ تَنجُ مِن كُلِّ سُوءٍ و تَظفَرْ على كلِّ عدُوٍّ .

تمّ كتاب الفريدة

بعون الله و حسن توفيقه. والحمدلله وحده

وصلواته على خير خلقه محمّدٍ و آله

۱و۲- شرح غرر ج ۵ ص ۱٤۸.

پیوست

شرح مختصری از زندگانی استاد و وصیت نامهٔ او

از

احمد ادیب نیشابوری

پس از اتمام چاپ کتاب این شرح حال بوسیلهٔ فرزند آن مرحوم بدست رسید هرچند که قرار براین بود که شرح حال‌ها در آغاز کتاب آورده شود ولی به مصداق: یحفظ المرء فی ولده. این شرح حال استثناء دراین پیوست آورده شد خاصه که براساس: اهل البیت ادری بمافی البیت. دارای مطالبی از زندگی خصوصی و شخصی آن مرحوم است.

بسمه تعالی

شرح مختصری از زندگانی استاد ادیب نیشابوری

استاد شیخ محمد تقی ادیب نیشابوری (= ادیب ثانی) در سال ۱۳۱۲ یا ۱۳۱۵[۱] هجری قمری در قریهٔ خیرآباد از بلوك عشق آباد نیشابور بدنیا آمد. پدرش از دانش بی بهره نبود ودر روستا به تعلیم اطفال مشغول و اسدالله نام داشت و نام مادرش فاطمه بود. اجدادش ازسران ایل اسکندری بودند در افغانستان که به زیارت حضرت ثامن الحجج آمده در خراسان سکنی گزیده و ساده زیستن را انتخاب نمودند.

دوران کودکی

او تا ۱۸ سالگی نزد پدر بسر برد و با خواندن و نوشتن آشنا گشت و تیراندازی وسوارکاری وخیاطی را نیزفراگرفت، چه پدر بزرگش یوسفعلی‌بگ با اینکه قریب به صد سال داشت از چابکی و ستیز با طاغیان و جنب و جوش نیفتاده بود و به استاد نیز حتی‌الامکان آموخته بود. محمد تقی کوچك لکنت زبان‌داشت و وبا نیز شایع شده اوهم در بستر افتاده بود، همه مأیوس در خواب حضرت امیر (ع) را می‌بیند که او را امر به برخاستن وخواندن: «ربّ اشرح‌لی صدری» درقنوت می‌نماید. امرمولیٰ را اطاعت‌کرده وتا آخرعمراغلب همین آیهٔ مبارکه را بعنوان ذکرقنوت می‌خواند، شفا حاصل ولکنت زبان برطرف گردید و همان زمان پدرش پیش بینی نمود که فرزندش از فصحا و بلغا

۱ـ استاد خود تاریخ تولدش‌را به دو روایت به نظم‌درآورده که با توجه‌به اینکه خود می‌گوید در ۱۸ سالگی شروع به تحصیل نموده و دراواخرسال ۱۳۳۳ بعد ازسه سال‌اقامت درمشهد وارد حوزه استاد میرزا عبدالجواد ادیب نیشابوری (= ادیب اول) گشته تاریخ تولدشان باید همان ۱۳۱۲ باشد.

گوی سبقت را خواهد ربود و از همان وقت آینده‌ٔ او رقم زده شد و بدینسان علاقه و عشق زاید الوصفی نسبت به مولیٰ الموحّدین دراعماق قلبش ریشه دوانید بطوریکه بعدها در بیشتر اشعارشان به آن حضرت اشاره‌ای داشته مدح مولیٰ را بگونه‌ای دلپذیر از دل سرودند.

آغاز تحصیل

درسن ۱۸ سالگی میرزا اسدالله او را برای فراگرفتن علم راهی مشهد مقدّس می‌نماید ولی بعد از مدّتی بعلت دلسوز نبودن معلّمش به نیشابور برمی‌گردد که با سختگیری پدر مواجه می‌شود چون علت را به پدرمی‌گوید پدرنامه‌ای عتاب آمیز خطاب به حاج شیخ محمدکدکنی، دایه ادیب، که ازعلمای عظام‌بود می‌نویسد واو را مجدداً به مشهد می‌فرستد وسه سال آن عالم عامل با جدّ وشوق تمام خواهرزادهٔ خود را تعلیم می‌دهد و وی راکه سزاوار هرگونه آرایش بوده است می‌پروراند.

درس مرحوم ادیب نیشابوری (= ادیب اول)

در اواخر سال ۱۳۳۳ قمری قدم بحوزهٔ درس استاد یگانهٔ بلاغت و ادبیّات آن زمان میرزا عبدالجواد ادیب نیشابوری(= ادیب اول)رفته و چون ایشان وی را مستعد و مشتاق می‌بینند درحقش از هیچ کوششی دریغ نمی‌نماید واديب هم از محضر استاد تمامی آنچه را که می‌خواهد فرا می‌گیرد بطوریکه در همان زمان از طرف میرزا عبدالجواد و سایر اهل علم و فضل به ادیب ملقّب می‌گردد.

اساتید

ادیب در محضر استادانی چند، فاضل و بزرگوار و وارسته، علم و عمل آموخت وخود وارسته گشت. کسانی چون شیخ محمدکدکنی نیشابوری ومیرزا عبدالجواد ادیب نیشابوری و آقا میرزا عسکری حسینی رضوی مشهور به آقا بزرگ شهیدی و آقا شیخ

حسن برسی و آقا شیخ اسدالله یزدی و میرزا محمد باقر مدرّس رضوی و قوام الحکما و مشیر الاطبا و حکیم فاضل خراسانی و . . .

دامنهٔ معلومات

استاد بطوریکه خود در احوال منظوم خودشان یعنی گوهر تابنده می‌گویند در فرا گیری علوم جدّ وجهد تمام کرد و در آموختن ادبیات عرب وفارسی ومنطق وفلسفه و ریاضیات و هیئت و تفسیر و حدیث و رجال و اصول و فقه و طب و علوم غریبه وعلوم جدید رنج بردو جامع آن علوم گردید ولی ادبیات را بعنوان رشتهٔ اصلی برگزیده و تعلیم و تعلّم در آن را بسط داد چه آنکه بعد از فرا گیری علوم مختلف برای ادامهٔ تحصیل تخصّص خدمت استاد خود مرحوم مدرس رضوی به استخاره رفت برای سه رشته نیت کرده بود طب و فقه و اصول و ادبیات که چون جواب سومین استخاره «نور علی نور» بوده ادیب همان را برمی‌گزینند .

روش تدریس

تدریس ایشان عاشقانه وازاسلوب خاصّی برخوردار بود. شاگردان قبل از آمدن استاد در مدخل مدرس حاضر شده ولی بداخل مدرس نمی‌رفتند تا استاد وارد می‌شد بعد از لحظه‌ای اذن دخول می‌داد و تا تمام طلابی که در بیرون مدرسه اجتماع کرده بودند نمی‌آمدند درس شروع نمی‌شد و همینکه درس با نام خدا و صلوات (۲) برسول و ائمه هدی شروع می‌شد دیگر تا پایان آن درس کسی را اجازهٔ ورود نبود . روش تدریس و حتی حرف زدن معمولی استاد با لفظ قلم بود همان روش ادیب اول ، با صدائی رسا و فصیح از صبح زود تا ظهر و بعد از ظهر تا غروب حدود ۶۰ سال با شوق و ذوق وعشق وایمان تمام در رشته‌های گوناگون بذر علم افشاند وتا سه‌روز بمرگ مانده تدریس را تعطیل نکرد و در طول سال بجز مدت کوتاهی حوزهٔ تدریس ایشان دایر بود.

۱ـ ادیب مقید بود که صلوات باید بلند فرستاده شود و در صورتیکه آهسته صلوات فرستاده می‌شد می‌بایست مجدداً صلوات بفرستند .

حوزه‌های تدریس

محل حوزه‌های تدریس استاد متغیر بود درمسجد ترکها وجامع گوهرشادومدرسه سلیمانخان ومدرسهٔ میرزا جعفرومدرسهٔ خیرات‌خان‌و آرامگاه‌شیخ‌بهائی‌ومنزل‌مسکونیش همه‌شاهد فریادهای رسای اودربیان معارف اسلامی‌اند شرح‌الفیهٔ سیوطی‌ومغنی ابن‌هشام و مطوّل سعد وشرح نظام وحاشیهٔ ملاعبدالله ومعالم ومقامات حریری و . . . را در این مکانها بگوش طالبان علم خواند و در مکتوبات تاریخ به ثبت رساند . در سال ۱۳۲۵ شمسی هم مدت چند ماه در آموزش و پرورش تدریس کردند که چون با طبع بلند وی سازگار نبود با نزاع وبرخوردی قاطع با میزنشینان دون پایه استعفا داد. درسال ۱۳۴۱ شمسی بعنوان مدرّس آستان قدس رضوی قدم به مقبرهٔ شیخ بهائی نهاد واین سمت راکه گویا سالها قبل بعلت خوابی که در این مورد دیده بود بجان خرید و حق‌التدریسی را که تا آن وقت از طلاب می‌گرفت و وسیلهٔ امرارمعاش او بود از آنزمان ترک کرده وبابت شهریه ماهی چهارصد تومان از آستانهٔ مبارکه دریافت می‌نمود .

مرگ استاد

در زمستان ۱۳۴۸ در یخ‌بندان شدید در خیابان لغزید وپایش شکست براثرهمین عارضه و با سلامت‌کامل مزاجی که براثر سیطرهٔ درطب از آن برخوردار بود درشب بیستم ذیحجه الحرام ۱۳۹۶ قمری که مصادف با ۱۳۵۵/۹/۲۱ بود بر اثر افزایش اورهٔ خون (به بیان پزشکان) باکلمهٔ مبارك «یا علی» جان بجان آفرین تسلیم کرد و با تلاش بعضی شاگردان درایوان‌آخرین غرفهٔ‌جنوب شرقی صحن عتیق (= انقلاب) بخاك سپرده شد امید است که حامیان فرهنگ و ادب بنائی در خور مقام استاد برگور او بنا نهند .

اخلاقیات استاد

درخصوصیات مرحوم ابوی این قلم را نه آن حد است که چیزی برصفحه آرد

و نه آن توان ولی در زاویه تاریخ چه بسا برهمین نانوشتن باری خواهد بود که حمل آن بس مشکل‌تر پس مختصر اینکه از نظر ظاهری ایشان دارای قدی رشید سیمائی جذاب و چشمانی نافذ وپرمهر بود قیافه‌ای جدی با محاسنی که زیاد بلند نبود، عبا را همیشه بر سر می‌انداخت وقبایش کوتاه‌تر ازحد مرسوم بود، کفش ایشان‌درتابستان نعلین ودرزمستان کفش‌لاستیکی بودپیراهنشان کوتاه‌وبدون‌آستین بودوشلوارفرنگی‌به‌هیچ وجه بپانمی کرد وفاقد تمام تعینّات ظاهری بود هنگام مطالعه عینک می‌زد وخود بارمنزل را حمل‌می‌نمود چپق می‌کشید و ابداً لب به نوشابه‌های‌گازدار نزد و با اطلاعات پزشکی که داشت کسی وی را در مطب هیچ دکتری ندید و از سلامت‌کامل جسمانی برخوردار بود .

از نظر اخلاق بسیار صمیمی وگشاده رو بود و برخوردش با افراد بگونه‌ای بود که فاضل و مبتدی هر دو احساس یگانگی می‌کردند. بسیار جدی بود مخصوصاً درتعلیم و تعلّم از صبح تا ظهر واز بعد از ظهر تا غروب تقریباً ۶۰ سال فقط عشق می‌خواهد تا تا انسانرا خسته نکند و این خصیصه استاد بود که شاگرد را به خوب آموختن تشویق می‌کرد و بقول خودشان با روشهای ایشان طلبه از بطله جدا می‌گشت .

ادیب را صبری بود که او را در برابر مصایب و بلایای دنیا از کوه استوارتر ساخته بود، بسیاراو را ناسزا گفتند وطعنه‌ها وتهمت‌ها زدند همه را می‌شنید وحتی‌جواب نمی‌داد. فقط یکبار در برابر اظهار یکی‌از شاگردان برای جوابگوئی گفته بود «آقا من امام را بخاطر رضای مردم زیارت نمی‌کنم» با اینکه ۶ فرزند را پی در پی از دست داد جزع نکرد و درپی استفسار شاگردان از احوال یکی‌ازفرزندانش که می‌دانستند مریض است و استاد سخت در تلاش بهبود او بود روزی درس را چنین شروع کرد. «فرزند مرد. بسم‌الله الرحمن الرحیم» .تسلیم محض ربوبیت بود و به رضای خداوند خشنود وقتی که پایش شکسته بود می‌گفت خداوند هفتادو سه سال بمن دو پای سالم عنایت کرده اکنون صلاح دیده مدتی اینطور باشم تا حال آنهائی راکه پا ندارند درک کنم .

در مناعت طبع و زهد و قناعت بی نظیر بود و هیچگاه پیش اربابان زر و زور و تزویر سرتسلیم فرود نیاورد ، غالباً وی را از ثروتمندان می‌دانستند در حالیکه منزل

مسکونیش برای اهل بصیرت گویای همه چیز بود و حتیٰ مخارج سوکواری ایشان را بعضی از شاگردان و مریدانشان پرداختند .

مردمی زیست وشیفتهٔ هیچ جاه ومقامی نگشت وزمانی به یکی از کارمندان دولت گفته بود: «این میزها ومقامها مانند زنان روسپی‌اند هرروزی دست کسی هستند فریفتهٔ آنها نشوید» .

قانع بود و کم توقّع و سرفرازبدون تسلیم‌شدن دربرابرراهزنان عقاید بدور ازریا و سالوس آزاد زیست و نامش را به نانش نفروخت و با در نظرگرفتن بعد زمانی که او زندگی می‌کرد میتوان گفت از شیعیان علوی بود چه بسیار از او خواستار قبول کرسی استادی در دانشگاههای مختلف ایران و مصر و عراق و پاکستان و هند شدند ولی نپذیرفت وگم نام زیستن در جوار مقدس حضرت رضا را ترجیح داد و بارها گفته بود که حضرت مرا اینجا خواسته است کجا بروم بهتر از اینجا و در تمام عمر فقط یکی دوبار آن هم به نیشابور و کدکن مسافرت نمود .

با هر کسی رفت و آمد نمی کرد و هر دعوتی را نمی‌پذیرفت وهیچگاه ثروتمندان وارباب جاه را بخاطر زر و زورشان احترام نکرد. درسال۱۳٤۹شمسی که‌یکی از وزرای وقت می‌خواست با استفاده از مقام خود در ساعت درس وارد مقبرهٔ شیخ بهائی علیه‌الرحمة‌گردد به خادم مقبره با حالت عصبانیت گفتند: «بگو برودگم شود اگر نه با همین عصا چنان به کله‌اش میزنم که شقّه شود» و وزیرهم سرافکندگی را در برابر آزاد مردان این دیار درتاریخ به ثبت نهاد و رفت. ازتلبیس وتدلیس بدش می‌آمد و ریاکاران را که علم را سرمایه دنیا کرده‌اند بسیار مذمت کرده و قدح نموده است .

رئوف بود و مهربان و در تربیت از روشهای استادانه استفاده می‌نمود. در منزل وبا ما که کودك بودیم دیگر ادیب کل‌خراسان نبود بلکه یك همبازی بسیار ساده بود.

با اینکه بگفتهٔ خودش دیگر کتابها چیزی بوی یاد نمی‌داد مطالعه را ترك نکرده چنان‌سرگرم کتاب می‌شد که هیچ نمی‌دید و نمی‌فهمید. بسیارامانت داربود ودرحق‌النّاس

سخت گیر و اگر طلبه‌ای ماهانهٔ حق التدریس را نداشت و اطلاع می‌داد نمی گرفت ولی پول سوخت‌را به همان‌طلبه‌نمی‌بخشید. کسی که‌چیزی بعنوان امانت به ایشان می‌سپرد به همان‌گونه که سپرده بود بعد از سالها گردو خاك‌گرفته از کنار رف باز می‌گرفت. نظم و ترتیب از دیگر صفات ممتازش بود هر کتاب و حتیٰ هر ورقی جای بخصوص داشت بطوریکه در تاریکی‌شب خیلی راحت آنرا از جای خود برمی‌داشت. آشپز ماهری بود و خیاطی استاد مخصوصاً در تابستان که خانواده‌اش به ده می‌رفتند در این هر دو فن بارز می‌گشت.

تألیفات استاد

متأسفانه استاد دست به قلم نبرد و محفوظات خویش را آنطور که باید خود برصفحهٔ کاغذ نیاورد در طول سالیان تدریس شاگردان درسهای مختلفی را نوشتند یا نوار گرفتند (۱). و اندکی هم نیز خود برصفحهٔ آورد نظم و نثرکه عبارتند از : دیوان اشعار، تابش جان و بینش روان (در حکمت) تاریخ ادبیات عرب، تاریخ ادبیات ایران، گوهرنامه (درعلم عروض) گوهر تابنده، آئین نامه، ستایش نامه؛ طریقت نامه، حدیث جان و جانان، رسالهٔ یعقوبیه، مجمع راز و منبع نیاز، فیروزی جاوید، آسایش نامه، البدایة والنهایه، آرایش سخن (دربدیع) ورسالهٔ قافیه، که اخلاقیات‌وحکمت وستایشهای قلبی وی نسبت به پاکان و معصومین (ع) در این کتابها فراوان بچشم می‌خورد.

کتابخانه استاد

کتابخانهٔ استاد مجموعه‌ای نفیس ازکتابهای چاپی وخطی بودکه متأسفانه بسیاری

۱- چند نفر دراین اواخر از استاد نوارگرفتند. یکی شهید اندرزگو بود معروف به دکتر حسینی که سه یا چهارسال بطور مرتب درسها و مطالب متفرقه را ضبط می‌نمود و چه ارادت وعشقی‌داشت به استاد بطوریکه درفوت استاد چنان سر خود را به دیوارکوفت و ناله سرداد وگریه کرد که همگان را سخت متاثرخود ساخت رحمة‌الله علیه (ا.ا.ن.).

از آنها را بر اثر تنگدستی در اواخر عمر فروخت و ما بقی که شمارشان کم نبود بعد از فوتشان در اختیار یکی از شاگردان ارادتمندشان بنام حجة‌الاسلام حاج سیّد عسکری علوی نجفی که فعلاً از مدرّسین حوزهٔ علمیه قم می‌باشند قرار داده شد تا طبق وصیت خود استاد به کتابخانهٔ آستان قدس رضوی تحویل دهند که امیدواریم تاکنون انجام شده باشد.

وصیت نامه استاد

وصیت نامهٔ استاد ده سال قبل از مرگش نوشته شده بسیار ساده و مختصر، اقرار به توحید است ونبوت و... وخواسته‌اند که درصورتی که مجاناً در آستانهٔ مبارکه رضوی دفن نشوند در دامنهٔ شرقی کوه سنگی نزدیک مرقد استادشان بخاك سپرده شوند و بر لوح قبرشان نوشته شود: «هٰذا قَبرٌ دُفِنَ فیهِ جَوْهَرُ الْعِلْمِ وَ حَقیقَةُ الأَدَبِ»[1].

احمد ادیب نیشابوری

۱ـ امید است که تولیت آستان قدس رضوی که خود از شاگردان ایشان بوده‌اندبنائی درشان مقام علمی استاد بر مزار ایشان بنا کرده و وصیت استاد را نیز جامهٔ عمل بپوشانند.

(ا.ا.ن.)

بسم الله الرحمن الرحیم

وصیت نامهٔ استاد

پوشیده نماناد که این وصیّت نامه را بخطّ خودم درحال سلامتی از روی اختیار نوشته‌ام هرکس برخلاف آن رفتار نماید بلعنت خدا و رسول و ائمّه (ع) گرفتار شود و خدا او را رسوای دنیا و آخرت بگرداند .

پس از گواهی بیگانگی خدا و رسالت و عصمت حضرت محمّدبن عبدالله (ص) گواهی می‌دهم که حضرت علی بن ابی طالب (ع) با یازده فرزندش که آخرایشان حجّت عصر است امامان از جانب خدایند و صاحبان فرمانند و پیروی آنها واجب است .

باری این عبد ضعیف محمّدتقی بن اسدالله مشهور بادیب نیشابوری دارای شناسنامه ۱۷۳۱۹ هرگاه در مشهد مقدّس رضوی فوت کنم اگر درآستانه بطور مجانی دفن کردند بسیارخوب والاّ باید مرا درکوه سنگی نزدیک استادم آقا بزرگ رضوی وشیخ اسدالله یزدی ـ رضوان الله علیهما ـ دفن کنند و برلوح قبرم بنویسند : «هٰذا قبرٌ دُفِنَ فیهِ جَوهَرُ العِلْمِ وَحَقیقَةُ الأدَبِ» و در حدود پانصد تومان مخارج عزاداری نمایند دیگر هر چه مالی داشته باشم کما فرض الله بین تمام ورثه قسمت شود . اختیار فرزندانم تا وقتی که بحدّ بلوغ نرسیده‌اند بدست مادرشان می‌باشد. بتاریخ ۴۶/۶/۱۴ این وصیت نامه نوشته شد .

الاحقر ادیب نیشابوری



«... خداوند هفتاد و سه سال بمن دو پای سالم عنایت کرده اکنون صلاح دیده مدتی اینطور باشم تاحال آنهائی راکه پا ندارند درك کنم ...» اردیبهشت ۱۳۵۰ ه. ق.

XXVIII A. ᶜÂmirî

Al-Amad ᶜala al-Abad, edited and introducted by E. Rowson (Beirout, 1979)

XXIX J. Mujtabavî

Bunyâd i Ḥikmat i Sabzavarî, Persian Translation of T. Izutsu's *The Basic Sructue of the Metaphysics of Sabzavrî* (Tehran, 1981)

XXX Hasan Ibn i Shahid i Thânî

Ma 'âlim al-Uṣûl, with Persian introduction, by M. Mohaghegh (Tehran 1983)

XXXI Nâṣir-i Khusraw (1004-1091)

Zâd al-Musâfirîn, Persian Text edited by G. M. Wickens (under preparation)

XXXII Nâṣir-i Khusraw (1004-1091)

Zâd al-Musâfîn, English Traslation by G. M. Wickens (under preparation)

XXXIII M. Mohaghegh

Yâd Nama i Adîb i Nishâbûri, (Tehran, 1986).

XXXIV M. N. Naráqî (ob. 1764).

Sharḥ al Ilâhiyyât min Kitâb al-Shifâ', ed. M. Mohaghegh (Tehran, 1986).

XXXV Martin J. Mcdermott

The Theology of al-Shaikh al-Mufîd (d. 413/1022), Translated into Persian by A. Ârâm (Tehran, 1984)

XXXVI Ibn i Sînâ (980-1037)

Al-Mabda' wa al-Maᶜâd, edited by A. Nurânî (Tehran, 1984)

XXXVII H.M.H. Sabzawârî (See No. I)

XXXVIII al-Hilli (ob. 1325) al-Suyuri (ob. 1423) al-Husayni(ob. 1423). *Al-Bab al-Hâdi 'Ashar* With two commentaries *al-Nâfi Yawm al-Hashr* and *Miftâḥ al-Bâb*, edited by M. Mohaghegh (Tehran, 1986).

XXXIX H.A. Wolfson

Philosophy of Kalâm, Translated by A.Aram (under preparatien)

XVII M.Mohaghegh

Bist Guftâr, Twenty Treatises on Islamic Philosophy, Theology, Sects and History of Medicine with an English introduction by J. Van Ess (Tehran, 1976, Second edition 1985).

XVIII A. Zunûzî (ob. 1841)

Anwâr-i Jaliyyah, Persian text edited with Persian introduction by S. J. Ashtiyânî, and English introduction by S. H. Nasr (Tehran 1976)

XIX A. Jâmî (1414-1492)

al-Durrat al-Fâkhirah, edited with English and Persian introductions by N. Heer and A. Musavi Behbahani (Tehran, 1980).

XX Asîrî Lâhijî (ob. 1506)

*Divân,*edited by B.Zanjânî with an introduction by N.Ansârî(Mohaghegh) (Tehran, 1978)

XXI Nâsir-i Khusraw (1004-1091)

Divân, edited by M. Minovi and M. Mohaghegh (Tehran, 1978).

XXII A. T. Istarâbâdî (ob. 1648)

Sharḥ-i Fuṣûṣ al-Ḥikmah, Persian text edited by M.T. Danishpazûh, with two articles on *Fusûs* by Khalil Jeorr and S.Pines (Tehran, 1980).

XXIII Sultân Valad (1226-1312)

Rabâb Nâma, edited by A.Sultani Gerd Farâmarzî (Tehran, 1980).

XXIV Naṣîr al-dîn al-Ṭûsî (1201-1274)

Talkhîs al-Muhassal, edited by A. Nûrânî (Tehran, 1980)

XXV Rukn al-dîn Shîrâzî (ob. 1367)

Nuṣûṣ al-Khuṣûṣ fi Tarjamat al-Fuṣûṣ, edited by R.A. Mazlûmî, with an article by J. Huma'î (Tehran, 1980).

XXVI M. Tabrîzî (fl. 13 th centnry)

Sharḥ-i Bîst va panj Muqaddimah-i Ibn-i Maymûn, edited by M. Mohagheg and Translated into Persian By J. Sajjâdi (Tehran, 1981).

XXVII I. Juvainî (1028-1085)

al-Shâmil Fi Uṣûl al-Dîn, edited by R. Frank with an introduction translated into Persian by J. Mujtabavî (Tehran, 1981).

VII Mîr Dâmâd (ob. 1631).

al - Qabasât

Vol. I: Arabic text edited by M. Mohaghegh, A. Mûsavî Behbahânî, T. Izutsu and I. Dibâjî (Tehran, 1977).

VIII *Collected Papers on Logic and Language*

Edited by T. Izutsu and M. Mohaghegh (Tehran, 1974).

IX *Henry Cobin Festschrift*

Edited by Seyyed Hossein Nasr (Tehran, 1977).

X H.M.H. Sabzawârî

Sharḥ-i Ghurar al-Fara'id or Shaḥ-i Manẓûmah

Part One "Metaphysics" translated into English by T. Izutsu and M. Mohaghegh (New York, 1977 Second edition Tehran 1983).

XI T. Izutsu

An Outline of Islamic Metaphysics, on the Basis of M. Ashtiyânî's Commentary on Sabzawârî's Sharḥ-i Ghurar al-Farâ'id (in Preparation).

XII Mîr Dâmâd

al-Qabasât

Vol. II: Persian and English introduction, indices and commentary and variants by T. Izutsu, M. Mohaghegh, A. Mûsavî Behbahânî and I. Dibâjî (in Prepration).

XIII A. Badawî

Aflaṭûn fi al-Islâm: texts and notes (Tehran, 1974).

XIV M. Mohaghegh

Filsûf-i-Rayy Muhammad Ibn-i-Zakariyyâ-i-Râzî (Tehran, 1974).

XV Bahmanyâr Ibn Marzbân

Kitâb al-Taḥṣîl, Persian translation entitled *Jâm-i-Jahân Numây* ed. by A. Nûrânî and M.T. Danishpazuh (Tehran, 1983).

XVI Ibn-i Miskawayh (932-1030)

Jâvidân Khirad, translated into Persian by T. M. Shûshtarî, edited by B. Thirvatian with a French Introduction by M. Arkoun (Tehran, 1976).

WISDOM OF PERSIA

General Editor:M. Mohaghegh

I H.M.H. Sabzawârî (1797 - 1878).

Sharḥ-i ghurar al-Farâ'id or Sharḥ-i Manẓûmah

Part One: "Metaphysics", Arabic text and commentaries, edited with English and Persian introduction and Arabic - English glossary, by M. Mohaghegh and T. Izutsu (Tehran, 1969, Second Edition 1981)

II M.M. Āshtiyâni (1888 - 1957).

Ta'liqah bar Sharḥ-i Manẓûmah ("Commentary of Sabzawâri's Sharḥ-i Manzumah")

Vol. I: Arabic text edited by A. Falâtûrî and M. Mohaghegh, with an English introduction by T. Izutsu (Tehran, 1973).

III M.M. Āshtîyânî

Ta'liqah bar Sharḥ-i Manẓûmah

Vol. II; Persian and German introductions, indices and commentary, by A. Falâtûrî and M. Mohaghegh (under preparation).

IV *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*

Edited by M. Mohaghegh and H. Landolt (Tehran, 1971).

V N.A. Isfarâyinî (1242 - 1314).

Kâshif al - Asrâr

Persian text edited and translated into French, with French and Persian introductions by H. Landolt (Tehran, 1980).

VI N. Râzî (fl. 13th century)

Marmûzât-i Asadî dar Mazmûrât-i Dâwûdî

Persian text edited with Persian introduction by M.R. Shafi'î Kadkanî and English introduction by H. Landolt (Tehran, 1974).

XXXIII

WISDOM OF PERSIA

-SERIES-

OF TEXTS AND STUDIES PUBLISHED

by

The Institute of Islamic Studies

McGill University, Tehran Branch

In Collaboration With

Tehran University

General Editor

M. Mohaghegh

Institute of Islamic Studies McGill University

Tehran Branch, P.O. Box 13-145-133

Tehran-Iran

Printed by Tehran University Press

McGill University

Tehran University

Mc Gill University

Institute of Islamic Studies, Tehran Branch

In Collaboration with

Tehran University

Yâd Nâma i Adîb i Nîshâbûrî

(Commemorative Volume)

Articles on His Life

and

a collection of Scientific and Literary Essays

Edited by

M. Mohaghegh

Tehran 1986

Yâd Nâma i Adîb i Nîshâbûrî

1897-1976

(Commemorative Volume)

Tehran 1986